

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 29 – سنة 2012

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 4، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10100

الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.52.00 (37 05)/75.51.24/35/57 (37 05)

البريد الإلكتروني : E-mail : arm@alacademia.org.ma

فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29

ردمد : 0851 - 1381 : **ISSN**

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية

السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط

سنة 2012

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزگين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز ڤاسكيز : المكسيك.
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.

ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي گروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليڤيرا : البرتغال.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شْواريس : البرتغال.
كلاوس شواب : سويسرا
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. مصر العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.
إيڤ بوليكـــان : فرنسا.
عمر عزمان : المملكة المغربية.
أحمد رمزي : المملكة المغربية.
عابد حسين : الهند.
أندريه أزولاي : المملكة المغربية.
صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.
محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.
الحسين وگـّـاگ : المملكة المغربية.
رحمة بورقية : المملكة المغربية.

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «التِّـــليمَتيك»، (علم التعامل من بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

22 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

28 – «أيٌّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

31 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.

32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.

36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيردْ، 2008.

67 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

68 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

69 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

70 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.

71 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الگندوز، 2011.

72 – «متن المثَل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللّغوي، 2011.

73 – «أغاني السقا ومغاني الموسيقا أو الارتقا إلى علوم الموسيقا»، للشيخ إبراهيم التادلي، تحقيق ودراسة عبد العزيز بن عبد الجليل، 2011.

74 – «النوبات الأندلسية المدونة بالكتابة الموسيقية»،(الجزء الخامس : نوبات الماية)، إنجاز يونس الشامي، 2011.

75 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الغرابلي، 2012.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

76 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

77 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

78 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

79 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV – سلسلة «المعاجم» :

80 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

81 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

82 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.
83 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

84 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.
85 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).
86 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.
87 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
88 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
89 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية،1410 /1990.
90 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.
91 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط، 1993/1414.
92 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.
93 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.
94 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1997/1417.
95 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1999/1419.
96 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 2000/1421.
97 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

98 - «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

99 - «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

100 - «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

101 - «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس، مايو 2005.

102 - «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

103 - «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

104 - «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

105 - «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

106 - «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

107 - «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2010.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

108 - «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

109 - «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

110 - «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

111 - «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

112 - «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

113 - «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

114 - «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

115 - «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

116 - «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

117 - «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

118 - «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.
119 - «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.
120 - «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.
121 - «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.
122 - «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.
123 - «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.
124 - «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.
125 - «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.
126 - «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.
127 - «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.
128 - «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.
129 - «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.
130 - «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.
131 - «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.
132 - «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.
133 - «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.
134 - «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.
135 - «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400-1431هـ/ 1980-2010م).
136 - «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010.
137 - «الأكاديمية» العدد 28، سنة 2011.

الفهـــرس

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يـــوم الخميس مرتيـن فـــي الشـــهـر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضــوع من اختياره تليه مناقشـــة عـــامّـــة. وقـــد صـــدرت بـعـض هـذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها مـــا ننشره اليوم، وما نحن عــازمــون عـلـى نـشـره فـي الأعـــداد القادمـــة مـــن المجلـــة بحـــول اللـه.

مفهوم «العلم» بين ثقافة الإسلام وثقافة الغرب(*)

محمد الكتاني

-1-

أتوخى من هذا الحديث الإجابة عن سؤال يراود الخاطر، كلما دار الحديث عن «العلم» في الدوائر الإسلامية، وهو ما مدى الاختلاف بين مفهومي «العلم» في كل من الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية ؟ ومن المؤكد أن هناك فرقا بين المفهومين، بقدر الفرق بين الحضارتين اللتين نشأتا منهما. فالحضارة الإسلامية نشأت من عقيدة غيبية، تتحكم في توجيه الحياة العقلية والاجتماعية والروحية عند المسلمين. ومن علوم تتعلق بالطبيعة والإنسان ويهدي إليها العقل بنور

---

*) تم تعديل وتنقيح هذا الحديث، الذي ألقيته ضمن أحاديث الخميس بأكاديمية المملكة المغربية، بتاريخ 26 أكتوبر 2000، ليكون نشره أنسب لعامة القراء.

الوحي. بينما الحضارة الغربية تقوم على إبعاد المعتقدات الغيبية من الحياة العقلية السياسية للأوروبيين، انطلاقا من ترسيخ دور العقل في تحصيل العلم وتحريره من كل الغيبيات، وإقامته مقام السلطة الروحية في هذه الحضارة. ومن ثم أخذ «العلم» في ظل حضارة منهجه المتميز عن الآخر.

أما الداعي إلى إثارة هذا التساؤل فهو ما يطرح على المسلم اليوم، من شبهة القول بكون الثقافة الإسلامية ثقافة «دينية»، ذات مرتكزات غيبية، بينما الثقافة الغربية هي ثقافة علمية «وضعية»، وذات مرجعية عقلانية. ولذلك «فالعلم» في الثقافة الأولى مفهوم فضفاض يشمل الكثير من المعارف النقلية، كعلوم الفقه والحديث، والمعارف الفنية والذوقية كعلوم البلاغة والأدب، بينما مفهوم «العلم» في الثقافة الثانية منحصر في العلوم التجريبية والمادية، المتعلقة بمعرفة قوانين المادة والطبيعة والمجتمع الإنساني.

إن الاختلاف بين الثقافتين قد يتراءى لأول وهلة مجرد اختلاف شكلي، لكنه سرعان ما يبدو جوهريا، عندما تفسر في ضوئه ظاهرة التقدم الحضاري والتكنولوجي في عالم، وظاهرة التخلف والقصور في عالم آخر، وقد كانت النخب الثقافية في المجتمعات الإسلامية قد أدركت غداة التقائها بالحضارة الغربية، ووقوع بلدانها تحت الاحتلال الأوروبي، أن التفوق المذهل للغرب راجع إلى تقدمه في العلوم الحديثة، وأن على المسلمين اقتباس هذه العلوم والأخذ بها.

وما نزال نتذكر ما قام به دعاة الإصلاح والانبعاث في العصر الحديث في العالم الإسلامي، حينما جعلوا من الدعوة إلى «العلم»، في بداية العهد بالاتصال بأوربا، ومن الحث على تعاطي العلوم الحديثة، أحد المنطلقات الأساسية للنهضة،

بل ودعامة من دعائم المنهج الإصلاحي. ومما لاشك فيه أن «العلم» كان في تصور هؤلاء الدعاة يعني «العلم الحديث»، الذي جعل من أوربا عالما متقدما ومتفوقا، بغناه المادي وأنظمته الفعالة وأسلحته المتطورة، قادراً على فرض سلطانه العسكري والتكنولوجي والمادي في كل البلاد الإسلامية.

فهل كان مفهوم «العلم» الذي ورثناه – نحن المسلمين – عن تراثنا الغني وحضارتنا العريقة بعيداً، عن حقيقة «العلم» بمعناه الشامل، الذي يتوخى معرفة الواقع الذي يكشف عن سنن الطبيعة والنفس الإنسانية، أم أنه كان كذلك، إلا أنه قد نضبت قوته، وانحرف عن مسيرة التقدم، الذي بدأه، فوقع في التقليد والانغلاق، واقتصر على «المعارف» النقلية.

–2–

عندما ذكرت في كتابي «جدل العقل والنقل» أن نزول القرآن كان أكبر حدث في تاريخ الإنسانية، لا يضاهيه في التأثير على مسيرة العلوم والحضارات حدث آخر، لم أكن مبالغا ولا متطرفا[1]. فالإسلام قد غير مجرى التاريخ الإنساني كما هو معلوم، وكان في مقدمة مظاهر تأثيره إحداث ثورة في الفكر الإنساني، عندما حرر العقل من التقليد والخضوع للسلطة الجائرة، والأوهام والخرافات، وطالبه بالاستدلال والبرهان على ما يعتقده. وبذلك فتح أمامه آفاقا جديدة من التأمل والمساءلة، واعتماد «العلم» المبني على الملاحظة والاستقراء والتجريب، بل وأنكر متابعة أي قول غير مبني على العلم الصحيح فقال تعالى : ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤولاً﴾، (الإسراء – 34). وفي هذا السياق يستوقفنا في توجيه القرآن الكريم للفكر الإسلامي المسائل التالية :

1- افتتاح الوحي الإلهي الذي خاطب الرسول ﷺ ومن خلاله كل الناس بأمر القراءة، إيذانا ببداية العصر «الكتابي» للمعرفة وسط أمة أمية، كانت تعتمد الذاكرة فقط.

2- الحث المستمر على النظر والتفكير في ظواهر الكون الطبيعي، ومتغيراته التي تجري ضمن نسق ثابت من الاطراد والنظام.

3- الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالقياس على التماثلات القائمة في عالم الشهادة.

4- التمييز بين «العلم» الحق وبين الأوهام والظنون.

5- التمييز بين العلم الإلهي المطلق غير المحدود، وبين العلم البشري النسبي، الذي لا يدرك سوى العلاقات بين الظواهر، ودلالات الآثار على المؤثر.

6- إثبات كون الوحي الذي يتلقاه الأنبياء هو «علم» مصدره الغيب، وإن كانت مرجعيته مما لا يخضع لا للملاحظة ولا للاستدلال، وإنما يتلقاه النبي، فيصبح مهيمنا على ذاته كحقائق، لا يطيق لها دفعا، حتى وإن كانت تعرِّضه لأشد الأذى أو الكشف عن الذات[2].

7- التأكيد بأن مجالات «العلم» بكل أبعاده وأصنافه وأقسامه أربعة هي «حقائق الغيب» ونواميس «المادة» وعالم النفس الإنسانية، ومجرى التاريخ البشري.

8- التنويه بقدر العلم، ومقام العلماء.

فهذه التوجيهات القرآنية هي التي نقلت الفكر من الانقياد إلى التقليد، ومن اِتباع عقائد السلف إلى النظر الحر واعتماد الاستدلال والبرهان وتمحيص الأخبار، والإقبال على معارف الأمم وعلومهم منذ القرن الثاني الهجري. ويكفي دليلا على صحوة العقل عند المسلمين بفضل القرآن ما أنتجه الفكر العلمي في ظل الإسلام، وفي عصوره الأولى من مناهج علمية في شتى المعارف والتخصصات، كما في علوم الحديث وأصول الفقه وعلوم اللغة، وكما في علوم الطب والكيمياء والصيدلة وعلم الفلك.

والملاحظ أن «العلم» المعتد به في القرآن متعدد المصادر والمناهج بحسب مجالاته. فحين يتعلق الأمر بعالم الغيب يكون مصدر «العلم» به هو الوحي. وحينما يتعلق «العلم» بالمعقولات المحضة يكون مرجعه هو إعمال العقل المستدل، المرتكز على البديهيات لدى الوجدان الإنساني.

وحينما يتعلق الأمر بالنفس الإنسانية يكون منهجه هو الاستبطان الذاتي. وحينما يتعلق «العلم» بالتاريخ يكون منهجه هو اقتفاء الآثار وتحليل المعطيات، وتوثيق المرويات وإحكام الأسانيد واستخلاص الحقيقة منها. بغية الوصول إلى اليقين العلمي الذي لا يشوبه الشك[3].

ومن ثم لا مجال للقول بأن مفهوم العلم في الإسلام كان دخيلا على حضارته، عندما ترجمت مختلف علوم القدماء إلى اللغة العربية. وإنما كانت هذه الترجمة جزءاً من توجه شامل عند المسلمين للأخذ بناصية العلوم العقلية والطبيعية.

وقد أبدع العلماء المسلمون في تحليل مناهج «العلم» بمعناه العام والخاص، وتحليل العلاقة بين الفكر وبين الموضوع، وبين الإدراك والمدركات. وتعمقوا

معنى التجربة ودوران الظواهر بدوران عللها، أي ما يسمى في العلم الحديث بقانون الاطراد، وسبروا عمق الفعاليات الفكرية، وجعلوا من التأويل للنصوص الشرعية المخالفة لمنطق العقل منهجا متعدد المسالك، مما لا يتسع المجال لعرضه والاستشهاد عليه. كما قام العلماء المسلمون بنقد المنطق الأرسطي، بعد الأخذ به في بعض العلوم الإسلامية، كما فعل الغزالي، ولكن آخرين وقفوا منه موقف المعارضة بل نرى أن ابن تيمية قد قام بنقد شامل للمنطق الأرسطي[4].

وبفضل قيام حضارة الإسلام على هذا الأساس المزدوج من العقيدة والعلم، كان لها دروها الفاعل في سياق الحضارات الإنسانية، فحققت الكثير من المنجزات، وفي مقدمتها تطوير علوم الطبيعة، وتخليصها من الاختلاط يومئذ بالفلسفة اليونانية، ومن المنطق الصوري، كما وقع في علوم الطب والكيمياء وعلم الفلك والرياضيات والجغرافيا؛ وهو ما جعل هذه العلوم تحقق على أيدي العلماء المسلمين تقدما ملموسا، بالنسبة لما كانت عليه قبل ذلك. ويشهد بذلك علماء غربيون متخصصون في تاريخ العلم، أمثال ألدومييلي الإيطالي[5] صاحب كتاب «العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي»، وماكس مايرهوف الألماني[6] مؤلف العديد من الكتب عن الطب والصيدلة عند المسلمين، كما يشهد بذلك أن الكتب التي ألفها العلماء المسلمون ظلت مصادر مرجعية، لدى العديد من جامعات أوربا، وحتى بداية القرن السابع عشر.

فهذه الحقائق التاريخية تعني كون المسلمين قد انطلقوا من «مفهوم دقيق للعلم»، مفهوم منهجي وموضوعي، قادر على اكتشاف السنن الكونية في الطبيعة والإنسان. فكتبوا المصنفات العديدة في مصطلحات العلوم وتصنيفها، وأقبلوا على تراث اليونان والهند وفارس يدرسونه، ويتمثلون ما يناسب مناهجهم

وموضوعات اهتمامهم، وأنشأوا المدارس والمكتبات، وأوقفوا الأوقاف المدرة عليها، ويكفي أن نستدل على ثراء المكتبة الإسلامية في عهد مبكر بكتاب «الفهرست» لابن النديم، الذي ورد فيه ما يناهز ستة آلاف عنوان كتاب معزوة إلى مؤلفيها في مختلف العلوم والفنون.

وإذا كان علينا أن نقدم الدليل على تقدم العلوم في ظل الحضارة الإسلامية، وما كان للقرآن من تأثير في تصحيح مسير «العلم» الإنساني فإننا نكتفي بذكر بعض من أنجبتهم الحضارة الإسلامية من علماء، وفي مقدمتهم العالم أبو الريحان البيروني (م- 442هـ/1051م)، الذي أجمعت دراسات المستشرقين وعلماء المسلمين على عبقريته، كأحد علماء القرون الوسطى، في كل العلوم المعروفة، مثل الفلسفة والفلك والصيدلة والرياضيات والهندسة. والمقارنة بين الأديان وعلم التقاويم حيث يقول عنه العلامة الإيراني سيد حسين نصر: «تربعت مؤلفات البيروني على قمة النشاط الفكري للقرن الرابع (الهجري) فكانت من أفضل المحاولات التي استهدفت توحيد عدد من فروع العلوم الإسلامية، وجمع شمل علوم الشعوب التي ورث عنها المسلمون العلوم القديمة. فأصبحت مؤلفاته، منابع استقت منها علوم الطبيعة والتاريخ في الفترة اللاحقة، واكتسبت شهرة كونها كتابات سيد لا ينازع. وأصبح البيروني النموذج والمثال الذي يحتذى في ميدان الفلك والتنجيم بشكل خاص. وتكفي قراءة سريعة لمؤلفات البيروني لاكتشاف عمق ما كان عنده من إيمان بالدين الإسلامي. وكان قد اعترف خلال دراسته للأديان الأخرى بعالمية الحقيقة، وربط هذه العالمية بالنصوص القرآنية التي تشهد بعالمية النبوّة. ولم تجعله دراسته للدين المقارن اصطفائيا بأي شكل من الأشكال، بل على العكس من ذلك، حافظ على إخلاصه لمعتقداته الدينية الإسلامية[7]. ثم يقول «لم يكن عند البيروني ما يمكن تسميته بالعلم من

أجل العلم، لأن واجب العلوم الإسلامية هو خدمة هدفها، المتمثل في تجسيد الحياة الصالحة التي يتضمنها القرآن، حينما يدعو إلى التفكير في خلق السماوات والأرض التي لم تأت صدفة وعبثا، ولا خلقت باطلا»[8].

وكان من أهم الأفكار والتي تهمنا في سياق هذه المقالة من حيث المقارنة بين نتائج العلم الحديث والعلم الإسلامي، هو تأكيده لحدوث العالم، وتناهي الزمان، وغائية النظام الطبيعي، وكون الطبيعة ترتبط بقانون الاقتصاد، وأن سائر وظائف الكائنات محددة سلفا من أجل انسجامها مع النظام الكوني الشامل.

ويلخص سيد حسين نصر منهجية البيروني بقوله : «توضّح لنا الأمثلة السابقة دور البيروني كملاحظ مدقق، ومجرب حذر، وهو ما جعل هذا الجانب من أبحاثه محطّ إعجاب الكثير من العلماء المحدثين، حيث أن الأسلوب الذي اتبعه لفهم الطبيعة هو ما صار متبعا منذ بداية القرن السابع عشر. غير أن ذلك لم يكن السبيل الوحيد لاكتساب المعرفة، ولا حتى الطريقة الشرعية الوحيدة. فقد طبّق طريقة القياس على جانب من عالم الطبيعيات حيث الكثرة هي الشيء الغالب، من دون محاولة تطبيق ذلك على جميع المجالات الأخرى. مؤكداً أن نوع المعرفة التي نصل إليها عن طريق الملاحظة والتجربة، والتي هي شرعية تماما، تضم إلى المعرفة التي تسمو عليها، وإلى المنظور الشامل الذي من خلاله تأخذ دراسة تفصيلات الطبيعة معناها. ثم إن البيروني الذي يتبع النتيجة التي يصل إليها منطق الأشياء، لا يأخذ شيئا غير محتمل على أنه أمر مستحيل، ولا شيئا محتملا على أنه أمر مؤكد. إنه يرى الملاحظة والتجربة في مجال الطبيعيات إضافة إلى استخدام المنطق، هي ليست من صنائع المذهب العقلي، أو أساليب تفكير إنسانية بحتة فقط، بل هي تابعة لمبادئ الإسلام الفكرية المتميزة بأن جوهرها وصورتها هما فوق كل ما هو إنساني محض[9].

إن هذا التوجه المنهجي في «العلم» كما مثله البيروني في القرن الخامس الهجري كان جديراً بأن يجعل مسيرة «العلم» في تاريخ الإسلام تؤسس لمسيرة العلم في تاريخ أوروبا، حينما يتعلق الأمر بالمنهج التجريبي أو النقدي التاريخي، وهذا ما وقع بالفعل، وشهد به الغربيون أنفسهم.

–3–

فلماذا انكمش مفهوم «العلم» وانحرف عن مسيره، فأفضى إلى تخلف المسلمين العلمي ؟

عندما أعلن ابن خلدون المتوفى في أوائل القرن التاسع الهجري، أن التقليد في الفقه وقف عند حدود المذاهب الأربعة، وأن الناس بعدها سدوا باب الاجتهاد، فصرحوا بالعجز والإعواز، وقال : «إن مدّعى الاجتهاد في عصره (أواخر القرن الثامن) مردود على عقبه، مهجور تقليده أي اتباعه، وأعلن أيضا أن علم الكلام قد اختلط بالفلسفة فلم يعد ضروريا في عصره، لأن المبتدعة على حد قوله انقرضوا»، عندما أعلن ابن خلدون كل هذا، فمعناه أن حرية العقل واجتهادات الفكر حوصرت في كل مجتمع إسلامي يومئذ، بفعل الاستبداد السياسي، والتدهور الاقتصادي للمجتمعات، وانغلاقها على نفسها.

وأهم ما نتج عن تخلف الحركة العقلية والعلمية في القرون المتأخرة بعد ابن خلدون فقدان العلم لمفهومه الشامل والمحفز على البحث، فقد اجتزأ علماء المسلمين ببعض «العلم» عن كله. فاشتغلوا بهذا الجزء المنفصل عن الكل، وعمقوه وحوّلوا مفهوم «العلم» الشمولي كما دعا إليه القرآن إلى «مفهوم» خصوصي، لا يشتغل بغير النقليات والأحكام الشرعية، التي اختصت بمصطلح

الفقه، فنقلوا مفهوم «العلم» من «العالمية» إلى «الخصوصية» وأفرغوه من طبيعته المنهجية الجامعة بين الاستدلال والتجريب. بل مزجوه بما يسمى (علوم الباطن). فأبو حامد الغزالي وهو معلمة من معالم تاريخ الفكر الإسلامي، حينما يتحدث عن «العلم» بكل أصنافه وأقسامه في كتاب «الإحياء» يقسمه إلى صنفين من حيث الحكم الشرعي :

– صنف هو فرض عين على كل مسلم، وهو علم المعاملة، والمعاملة عنده اعتقاد وسلوك، أي التزام بأحكام الحلال والحرام.

– صنف هو فرض كفاية، وهو صنفان : صنف شرعي، وهو المستفاد من القرآن والسنة، وصنف عقلي وتجريبي قوامه أمور الدنيا، كالطب والحساب وسائر الصناعات. وهذه الأخيرة، منها ما هو مباح شرعا، وإن لم يقع بها ضلال. ومنها ما هو مخالف للشرع فهو مذموم. ثم ذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك فاعتبر «العلم»، من حيث ارتباطه الوثيق بالدين والعقيدة عِلمين : علم معاملة وعلم مكاشفة، وهذا الأخير هو روح الدين وغاية العلم. ومنهجه هو التصوف والرياضة الروحية. وبذلك أقصى الاهتمام بالعلوم الطبيعية والعقلية والتجريبية من دائرة الاهتمام لدى المسلمين لها، باسم الشريعة.

ولنا أن نتصور في سياق ما أعلنه الإمام الغزالي في نهاية القرن الخامس الهجري مدى تأثيره في الفكر الإسلامي منذ بداية القرن السادس الهجري. فقد شاعت الزوايا الصوفية، التي هيمنت على المجتمعات الإسلامية، فطغى طلب (علم المكاشفة) على (علم المعاملة). بل إن علم المعاملة وهو يتعلق بالفقه، أصبح واقعا في التقليد، وترديد أحكام الفقهاء المتقدمين في التزام مذهبي لا مخرج منه. وتوارى من المشهد الحضاري والاجتماعي في المجتمعات

الإسلامية الاشتغال بالعلوم العقلية أو بالعلوم الطبيعية، أي بكل ما يمت إلى العقل والفكر الحر بصلة من الصلات، وعندما التقى العالم الإسلامي، وهو يجتر تلك المعارف النقلية، بالعالم الأوروبي أدرك لأول وهلة مدى تخلفه من جهة، ومدى تفوق أوروبا عليه من جهة أخرى، ووجد أن ما بين يديه من علم (خصوصي) لا يتعلق إلا بلغته أو بأحكامه الفقهية أو بعقيدته، بعد أن انغلقوا على أنفسهم، وتوقفت علاقاتهم التجارية وانسدت طرقهم البرية بينهم وبين العالم الخارجي، ووقعوا في الفقر الاقتصادي بقدر وقوعهم في الفقر العلمي.

وكان من أخطر النتائج التي ترتبت على هذا التخلف في أذهان خصوم الإسلام هو اعتقادهم كون التقدم العلمي في الغرب والتخلف العلمي في الشرق الإسلامي راجع إلى اعتبار «الإسلام» دينا يناقض «العلم» كالمسيحية وغيرها من الأديان، وأن الإسلام قد عاق البحث العلمي الحر، ووقف في وجه التفسير المادي للحوادث والظواهر الكونية، كما فعلت الكنيسة في الغرب، وأن تعليل الظواهر الطبيعية بالمشيئة الإلهية في هذه الأديان ظل يفرغ محتوى العلم من معناه. ولدحض هذه المزاعم أصبحت أدبيات الفكر الإسلامي الحديث تعالج موضوعا من قبيل التوفيق بين الدين والعلم، وكأنهما متناقضان في الأصل، وتخوض معارك فكرية دفاعية أو توفيقية معروفة في هذا المجال[10].

–4–

أما بالنسبة لمفهوم «العلم» في الثقافة الغربية، فنحن نعلم أن النهضة الحديثة في أوربا قد انطلقت منذ القرن السابع عشر، مدفوعة بعدة عوامل وظروف

تاريخية جديدة، وفي مقدمتها تحرير العقل الغربي من التبعية للكنيسة، واكتشاف «العلم العربي»، وتطوير البحث العلمي على أساس المنهج التجريبي، والتحقيق النقدي للتراث القديم، وظهور الدولة الحديثة، بمؤسساتها الديمقراطية، وتطور التكنولوجيا في خدمة التواصل والإعلام، والنقل عبر البحار والفضاء، وصناعة الأسلحة الفتاكة، والهيمنة بواسطتها على مصادر الثروة في البلاد المستعمرة في آسيا وإفريقيا.

وقد كانت بداية التحول العميق في تاريخ «العلم» في أوروبا دعوة فرانسيس بيكون (1626م)[11] إلى اعتماد التجارب في العلوم الطبيعية، بقصد استثمار «العلم» كمصدر للقوة في التسلح واستثمار الطبيعة. فهذا الفيلسوف يعد في طليعة من كانوا يؤكدون أنه بقدر معرفتنا لقوانين الطبيعة فإننا نسيطر عليها، وأن العلم التجريبي وحده يمكننا من ذلك، وبينما كانت البحوث التطبيقية تمكن الإنسان من القدرة على ذلك الاستثمار في مجالات الطب والزراعة والمواصلات والتسلح ووسائل الإعلام والاتصال كانت الفلسفات الحديثة نفسها تواكب هذا التقدم العلمي، ولاسيما الفلسفة المادية، فترسخت عقيدة كون «العلم» بمعناه التجريبي هو المعرفة اليقينية الممكنة للإنسان، ولاسيما في عالم قوامه المادة وحدها، وقوانين هذه المادة لا غير، وفي سياق هذه الأفكار تم ترسيخ مفهوم «العلم» في الثقافة الغربية، باعتباره نتاج البحث التجريبي في المادة الجامدة والحية، والوقوف على قوانينها، وكان لهذا المفهوم قدرته على تحرير الفكر الأوروبي وتوجيهه نحو ترسيخ أمرين اثنين.

أولهما : ترسيخ «عقلانية» صارمة، وبناء تصورات معرفية تلغي من اعتبارها كل معرفة غيبية أو فلسفة ميتافيزيقية، أو عقيدة دينية تخالف المعطيات العلمية.

وبذلك حل «العلم» محل الفلسفة ومحل الدين في آن واحد، لأنه المنهج الذي حقق للإنسان، ما لم يكن يحلم به من تقدم ورفاه، بل وحقق له أكثر من ذلك المعرفة اليقينية، بظواهر الطبيعة والتحكم فيها بقوانينها نفسها.

والأمر الثاني : ترسيخ النزعة التجريبية، التي سادت كل العلوم المادية، وأصبحت أساسا منهجيا للعلوم الإنسانية ذاتها.

والواقع أن الفكر الأوروبي في ظل العقيدة الكنسية حقق تحولا جذريا في مسيره، يعد انقلابا عميقا وفاصلا بين ماضيه وحاضره، أعني تحولا عن اعتبار ذات (الله) مصدر الكون، وبالتالي اعتباره (الله) قطب التفكير اللاهوتي والإنساني معا، إلى اعتبار (الإنسان) مرجع الوعي بالكون وقطب الفكر العلمي والسياسي في آن واحد. ولم يكن هذا التحول ليتحقق بسهولة. وإنما كلف الأوروبيين أهوالا وتضحيات جسيمة. فشملت أوربا بأسرها حركة عنيفة من الجدل بين المؤمنين والملحدين، بل وتضحيات في الأنفس والأرواح. وقد صدرت المئات من الكتب الفلسفية واللاهوتية والعلمية التي خاضت هذه المعركة.

وكانت حصيلة ما انتهى إليه فكر القرن الثامن عشر هو ظهور (الوضعية) على يد الفيلسوف أوغست كونت (–1857م)[12] التي جعلت من الإيمان «بالعلم» عقيدة تحل محل العقيدة الدينية. ودعت العقل إلى نبذ التفكير فيه بدون جدوى في أصل الكون ومصيره، أو في تعليل الظواهر بالغيبيات أو عن تفسيرها بالغاية منها، وأن على العلم أن يهتم فقط بدراسة قوانين الطبيعة، أي علاقاتها الثابتة في التعاقب والاطراد، كما دافع كلود برنار (1878م)[13] عن مبدأ الحتمية التي تعم كل الظواهر الطبيعية، تأكيداً للمنهج التجريبي.

وكان من نتائج هذه النزعة المغالية في الثقة بالعلم وحده (العِلموية) نفي أي غاية عن وجود الكون ونظام الطبيعة. والقول بأن الإنسان إنما وجد صدفة، وأنه مادة لا أكثر ولا أقل، وبالتالي فلا معنى لأن يكون للإنسان هدف ما، فالمادة تتصرف طبقا للضرورة الميكانيكية الذاتية، وكل تفكير في الهدف ينافي المنطق العلمي. وهو ما يتعارض مع ما كان انتهى إليه «العلم» عند المسلمين، كما رأينا عند البيروني. صحيح أن بعض العلماء الأوروبيين الكبار ظلوا مؤمنين بالله أمثال نيوتن[14]. وأن معظمهم وقع في عقيدة (اللا أدرية)، ولكن صوت هدم «الدين» باسم «العلم» ظل أقوى أصوات الصراع حتى نهاية القرن التاسع عشر.

إن هذه الأفكار برغم كونها ظلت محدودة التأثير في دوائر علماء الفيزياء والرياضيات في العالم، ولم يستطع استيعابها غيرهم، فإنها أثرت في الحركات الفلسفية والعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع في كل أرجاء أوربا.

ومن المعلوم في تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا أن النزعة التجريبية في «العلم» تعمقت من خلال جهود علماء انجلترا، مثلما تعمقت النزعة العقلانية على يد فلاسفة فرنسا. بينما تمكنت الفلسفة الألمانية على يد الفيلسوف الألماني كانت[15] من الجمع بين التجريبية والعقلانية، لحل مشكلات الميتافزيقا والأخلاق، مع تثبيت المعرفة العلمية التجريبية في ميدان الفيزياء، وبينما كانت العقلانية الصارمة تعتمد فلسفة ديكارت (1650م)[16] التي ترتكز على «الذات» الإنسانية بوصفها الوجود الحقيقي ومنطلق التفكير فيه، جاءت فلسفة مارتن هايدغر[17] الألماني لتقلب معادلة «ديكارت» وتقول بأن وجود الذات في الزمان سابق لإدراك الذات لنفسها، كما ادعى ديكارت في (الكوجيطو)[18]. ولذلك أعلن هذا الفيلسوف الألماني نهاية عصر الفلسفة، وأن العلم الوضعي وحده مصدر المعرفة اليقينية.

غير أن اليقين المطلق في «العلم» والاعتقاد في علوم المادة الذي ترسخ خلال القرن التاسع عشر تعرض للاهتزاز في الدوائر الضيقة للعلماء في القرن العشرين، بحيث تعرض اليقين العلمي للمساءلة. ففي الثلاثينيات من القرن الماضي أصدر الفيلسوف الألماني أيدموند هرسل كتابه[19] «أزمة العلوم الأوروبية والفيينومولوجيا المتعالية». بيّن فيه أن الفكر الأوروبي يعاني أزمة جديدة، تتمثل في تشنج العقلانية وتحجرها، أمام التطور العلمي الجديد من جهة. وتتمثل في اهتزاز «اليقين العلمي» المزعوم في «العلم» من جهة أخرى.

ومعنى ذلك أنه بعد مرور نحو قرنين من ترسيخ قواعد «العلم» التجريبي الذي قام على مبدأ المادة ونظامها الثابت، ظهرت النظرية «النسبية» التي زعزعت أسس ما يسمى «بموضوعية المعرفة». فقد أثبت أنشتاين[20] عدم وجود مكان مطلق لا يتحرك، ولا زمان مطلق ينساب بغير نهاية. وإنما المكان والزمان تابعان لحركة المشاهد. وأن الأشياء المتحركة تختلف في نفسها عما كانت عليه وهي متوقفة. وأن الكون كما يفترض وضعه الآن غير الكون فيما كان أو سيكون، وبالتالي فمن المستحيل تصور طبيعة ثابتة للمادة. وكما أثبت هاينبرج[21] أنه ليس للجسيمات جوهر ثابت، وإنما لها شكل رياضي، أي إمكان أن تكون. وبذلك دخل عنصر (اللايقين) في علم الفيزياء، عندما أوضح استحالة التحديد في أي وقت لموضع سرعة الإلكترون. وبالتالي فقد زعزع هذا الفيزيائي الكبير مبدأ الحتمية في «العلم»[22].

إن هذه الأفكار برغم كونها ظلت محدودة التأثير في دوائر علماء الفيزياء والرياضيات في العالم، ولم يستطع استيعابها غيرهم فإنها أثرت في الحركات الفلسفية والعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع في أرجاء أوروبا. وإثر

ذلك طرحت من جديد الأسئلة القديمة بصياغة جديدة، وهي ما مدى موضوعية المعرفة العلمية ؟ وما معنى اليقين العلمي ؟ ولكن هذه النظريات النقدية التي تعيد قراءة فلسفة «العلم» ظلت كما قلت مقتصرة على دوائر المتخصصين، متوارية وراء منجزات «العلم»، في الكشف عن الكون المُجهري وقوانينه، ولاسيما في مجال علوم البيولوجيا والهندسة الوراثية والثورة الرقمية.

وفي غمار هذه الثورة العقلية على العلم بمفهومه لم تنجُ العقلانية نفسها من النقد الجارح، وتنتهي النزعتان النقديتان معا لكل من اليقين العلمي والعقلانية الصارمة إلى أنه لا يمكن للإنسان أن يدرك حقيقة الأشياء، وإنما قصاراه أن يدرك العلاقات فيما بينها، وأن يبدع تأويلات جديدة للظواهر القديمة.

نخلص من هذا العرض السريع وربما المتسرع إلى القول أن مفهوم «العلم» في الثقافة الغربية تعرّض لتجربة تاريخية صادمة، فبعد أن ألّه نفسه وأقصى الفلسفة والدين من ميدان النظر العلمي، واتهمهما بكونهما مجرد أوهام يتعلق بها غير العلماء، اكتشف على يد أهله من علماءِ الفيزياء في القرن العشرين أن حقائق العلم ليست مطلقة، وأن أزليّة المادة والكون لا يمكن استثناؤها من الأوهام نفسها، بينما كانت في نظر علماء القرن التاسع من المسلّمات، وبالتالي كانت أكبر دليل على عدم وجود الله في نظرهم.

ولكن «العلم» في الغرب برغم ما تجاذبه من نزوعات إيديولوجية ظل يقود مسيرة البحث العلمي في العالم، محافظا على ريادته، باعتباره علما عالميا كونيا، لأنه يتعلق بالطبيعة وبالإنسان حيثما كان، وبالمنهج العقلي والتجريبي الذي لا خلاف فيه.

-5-

بإمكاننا بعد هذه الجولة، في مسيرة «العلم» بالنسبة للحضارة الإسلامية، والحضارة الأوروبية أن نستخلص النتائج التالية :

أولا : إن مفهوم العلم في التصور الإسلامي مفهوم شمولي من حيث الموضوع؛ فالعلم لا ينحصر في اكتشاف الطبيعة المادية وحدها، وإنما يشمل كل موضوع يسعى العقل إلى اكتشافه، في عالمي الغيب والشهادة، بينما يقتصر العلم في المفهوم الغربي على الطبيعة المادية. ولا يخفى كونه لا يعنيه عالم ما وراء الطبيعة، أو ما يتعلق بمصير الإنسان أو الغاية من وجوده. لأن هذه القضايا لا يمكن أن تكون موضوعا للعلم، حسب المصطلح الغربي. ولا قيمة في أن يشتغل بها، مادام لن يحصل منها على طائل، مادام لا يمكنه إخضاعها لأي قياس أو تجريب.

ثانيا : إن العلم في الإسلام ينفتح أمام تعددية المناهج في تحصيل المعرفة الموضوعية اليقينية، بحسب طبيعة المادة التي يبحثها. ومن هنا لا يتقيد العلم في الإسلام بالمنهج التجريبي فقط، وإن كان يعتد به وبنتائجه في مجال المادة، باعتباره قائما على منهج يلائم طبيعة موضوعه. وإنما يأخذ بشتى المناهج وبذلك استحدث المسلمون مناهج متعددة في مجال العلم، بحسب ميادينه المختلفة، أو أخذوا المناهج التي كانت معروفة من قبل. فالعلم يعتمد المنهج الاستدلالي العقلي الصرف في الرياضيات، ويعتمد المنهج الاستردادي لوقائع التاريخ، على أساس توثيق الرواية وإحكام الأسانيد الصحيحة للمرويات، ويعتمد المنهج الاستبطاني للذات، وبعد كل ذلك فإن من مصادره الكبرى الوحي والنبوءة التي خُصّ بها الرسل والأنبياء.

ثالثا : يلاحظ أن مفهوم العلم في الفكر الغربي خاص بالمادة والطبيعة من حيث الموضوع، ولكنه عام وعالمي من حيث اشتراك العقول الإنسانية في ميادينه، من غير تخصيصه بعقيدة من العقائد، أو فلسفة من الفلسفات. بينما مفهوم العلم في الفكر الإسلامي كان في البداية شاملا لكل معلوم بأي منهج وقع به تحصيل ذلك العلم، ثم صار هذا المفهوم في أطوار التقليد والجمود في العصور الأخيرة مفهوما خاصا بالثقافة الإسلامية؛ أي علما خصوصيا محصورا في الأمة الإسلامية، من حيث تناوله لما يخصها تاريخا وشريعة ولغة وعقيدة. فالتقابل بين المفهومين بالنظر إلى السياق التاريخي المعاصر تقابل بين الخاص والعام.

رابعا : إنه مثلما وقع تضييق مجال العلم في الفكر الإسلامي، فانتقل من المفهوم القرآني العام إلى المفهوم الخاص، فأضر ذلك به، فإنه قد وقع تضييق مجال العلم في الفكر الغربي أيضا، فأصبح لا يعنى إلا بالطبيعة المادية، ولا شك في أن هذا التضييق قد جعله خاصا بمعنى من المعاني، من حيث كونه أصبح ينكر كل معرفة غير مستخلصة من التجارب المادية والملاحظة الحسية. وهكذا نلاحظ أنه مثلما انحرف مفهوم العلم في الفكر الإسلامي بالاقتصار على المعرفة النقلية، فكذلك يمكن القول بانحراف مفهوم العلم في الفكر الغربي باقتصاره على الطبيعة المادية وحدها، حتى إن نظرته إلى الإنسان تجعل هذا الإنسان مجرد مادة حية فقط، ولا حقيقة له سوى هذه الحياة المادية، بآلياتها البيولوجية والفسيولوجية.

خامسا : إنه مثلما وقع للعلم في مسير الثقافة الإسلامية من نكوص أمام العلوم العقلية والتجريبية، فكذلك وقع للعلم الغربي النكوص عن علم ما وراء المادة، أي النظر فيما وراء الطبيعة، وهذا راجع بالأساس إلى أن المنظورين

الإسلامي والغربي إلى الكون يختلفان. لأن المنظور الغربي لا يتصور الكون إلا مادة متطورة متغيرة، بفعل قوانين آلية أزلية، ولا شيء وراء ذلك. ومن ثم وقع «العلم الغربي» في القصور عن تلبية تطلعات الإنسان إلى الحقيقة المطلقة المتعالية، التي يتحرك الكون المادي طبقا لحكمتها وإرادتها. بينما ظل العلم في المنظور الإسلامي يشمل عالمي الغيب والشهادة، ويسعى إلى تحقيق التكامل بينهما. إلا أنه لم يحافظ على هذا التكامل.

سادسا : إن العلم الذي تنتجه اليوم أوروبا ومن يدور في فلكها الحضاري، هو العلم الكوني الذي يسعى إلى الوقوف على قوانين الطبيعة في نظامها المطرد، من غير اهتمام بالغاية منها أو بالقيم التي يمكن أن تنطوي عليها. وليس أمام علماء المسلمين اليوم، الآخذين بهذه العلوم الطبيعية سوى مواكبة البحث العلمي الأوروبي، والتفاعل مع مناهجه في أفضل الأحوال. فقد انتقل الدور الريادي للعلوم إلى الغرب منذ تخلى المسلمون عنه في العصور الوسطى.

ولكنني أظن في شيء من اليقين أن مفهوم «العلم» في الفكر الغربي، برغم اقتصاره على مجال المادة، سيقود العلماء في نهاية المطاف إلى الوقوف على وحدة «العلم» التي لا يمكن أن تتجزأ، نظراً لوحدة الكون التي لا تقبل التجزئة. وأنه لا يمكن الفصل بين الكائن وبين الغاية التي وجد من أجلها، ولا بين الكائن والمكون، بما يعني أن العلم لا يتم إلا عندما يشمل عالم الغيب وعالم الشهادة. لأن أحدهما دليل على الآخر. وهنا يلتقي «المفهومان» مفهوم الإسلام ومفهوم الغرب عن العلم، بعد أن يتجاوز كل منهما الدائرة الضيقة التي وقفا فيها.

الهوامش

1) «جدل العقل والنقل في الفكر القديم». المبحث الرابع ص 145 وما بعدها. ط/دار الثقافة بالدار البيضاء 1992.

2) نفس المرجع ص 150 وما بعدها.

3) نفس المرجع ص 383 وما بعدها.

4) أنظر كتاب «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي شامي النشار. الباب الثالث ص 139 وما بعدها. ط/دار الفكر العربي بالقاهرة 1947.

5) المستشرق ألدوميلي ALDO-Mielli هو مؤلف كتاب «تاريخ العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي». نقله إلى اللغة العربية الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى. وصدر عن دار القلم بالقاهرة سنة 1962. في 698 صفحة. وهو يغطي تاريخ العلوم عند المسلمين حتى عصر النهضة الأوروبية.

6) ماكس مايرهوف MAX-Meyerhof-1945 طبيب وعالم يهودي ألماني باحث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب. أقام بالقاهرة منذ سنة 1903 إلى أن مات، ومارس مهنته طب العيون بها. ألف أكثر من 300 رسالة وبحث ومقالة. وقد حقق الكثير من المخطوطات العربية في الطب والصيدلة، (أنظر «موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن بدوي).

7) أنظر : «مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية» لسيد حسين نصر. ص 122 ترجمة سيف الدين القيصر. ط/ دار الحوار، 2006.

8) نفس المرجع، 123.

9) نفس المرجع، ص 139.

10) نشير على سبيل المثال إلى الحوار الذي دار بين الشيخ محمد عبده، وبين فرح انطوان. أنظر كتاب «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» لمحمد عبده.

11) فرانسيس بيكون (م. 1626) فيلسوف وسياسي إنجليزي. يعد رائدا في الدعوة إلى المنهج التجريبي في العلم. ومن أشهر آثاره الأوركانون الجديد، حيث حلل هذا المنهج.

12) أوغست كونت Auguste Conte-1857 فيلسوف ورياضي فرنسي أسس الفلسفة الوضعية التي تحصر مهمة العلم في الظواهر المادية. ودعا إلى دين جديد سماه دين الإنسانية.

13) كلود برنار (1813 - 1878) Claude Bernard عالم فسيولوجي فرنسي يعد أبا للطب الحديث أو التجريبي.

14) أنظر «الفكر الأوروبي الحديث» لفرانكلين باومر ترجمه إلى اللغة العربية أحمد حمدي محمود. ج 3/ ص57.ط/الهيأة المصرية للكتاب.

15) ايمانويل كانت Immanuel Kant فيلسوف ألماني (1804م) يعد من أعظم الفلاسفة. تعمق في طبيعة العقل. وانتهى به التفكير إلى القول بعجز العقل عن إدراك حقائق الأشياء أو إثبات وجود الله. من أشهر كتبه «نقد العقل الخالص».

16) رينيه ديكارت René Descartes فيلسوف شهير (1650م) يعد أبا للفلسفة الحديثة في نظر مؤرخي الفلسفة، اشتهر بكتابه «مقالة في المنهج» الذي أصدره سنة 1637.

17) مارتن هايدغر Heidegger Martin فيلسوف ألماني معاصر توفي سنة 1976. وأحد مؤسسي مذهب الوجودية.

18) الكوجيطو Gogito عبارة تدل على البرهان الذي اعتمده الفيلسوف ديكارت لإثبات وجود الذات. حيث قال عبارته الشهيرة : أنا أشك فإذن أنا أفكر، وانا أفكر فإذن أنا موجود.

19) إيدمون هوسرل Idmund Husserl عالم وفيلسوف ألماني معاصر (توفي سنة 1938).

20) أينشتاين Einstein Albert، فيزيائي ألماني يعد أحد بناة العلم المعاصر. توفي سنة 1955، غير مفاهيم العلماء عن المادة والزمان والضوء والجاذبية. اشتهر بنظريته النسبية والتي لا يفهمها إلا كبار الرياضيين.

21) هايزنبرج Heisenberg Werner توفي سنة 1976 فيزيائي ألماني من واضعي نظرية الكم نال جائزة نوبل على أبحاثه الفيزيائية المتقدمة.

22) أنظر الفصل الرابع من كتاب «العلم في منظوره الجديد» تأليف روبرت أغروس أستاذ الفلسفة في جامعة سانت أشليم، وجورج ستانيو رئيس العلوم والرياضيات بإحدى الجامعات الأمريكية. ترجمه إلى العربية كمال خلايلي، ط/عالم المعرفة بالكويت.

التلازم بين السلطة والقانون
وأساس خضوع الدولة للقانون
(الدولة القانونية)

إدريس العلوي العبدلاوي

الإنسان مدني بطبعه، خلق وفي دمه دافع يدفعه إلى الحياة داخل الجماعة، ومن ثم كانت الجماعة أمرا لازما لحياة الإنسان لا يستطيع الحياة بدونها، والإنسان أناني بطبعه يعمل بسليقته على أن يستأثر بسبل السعادة والهناء، ولو كان ذلك على حساب الآخرين، والإنسان كذلك عاجز بمفرده، مستطيع بغيره، وما دام الإنسان كائناً اجتماعياً، فكان من اللازم على الجماعة أن تبحث عن نظام يسودها، ويبيّن لكل فرد ما له وما عليه، فكان هذا النظام هو القانون.

والقانون هو مجموعة القواعد القانونية التي تنظم الحياة داخل الجماعة، والتي يلتزم كافّة الناس بالعمل على احترامها، احتراما تضمنه السلطة العامة بالقوة عند الضرورة، لأجل ذلك كان من أهم ما يميز القاعدة القانونية فضلا عن كونها

قاعدة اجتماعية، إذ لا جماعة بدون قانون، وعامة ومجردة، وقاعدة سلوك، فإنها قاعدة ملزمة، إذ إنها ليست نصيحة أو توجيهاً، ولكنها أمر، وهو أمر صادر عمن يدان له بالطاعة وموجه لمن تجب عليه تلك الطاعة، فالقانون سيد الجميع، سيد من قدر له الموت، وسيد من كتب له الخلود.

ومن هنا يظهر لأول وهلة التلازم بين السلطة والقانون، إذ إن السلطة العامة بما تملك من وسائل القهر والجبر والإلزام هي التي تضمن أداء القانون لوظيفته في الحياة الاجتماعية، كما أن الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالف مقتضيات القاعدة القانونية، هو الوسيلة الناجعة لاحترام تطبيق القانون ونفاذ قواعده.

وإذا كانت هناك قواعد أخرى تبتغي بدورها تنظيم الحياة داخل الجماعة، كقواعد الدين، وقواعد الأخلاق المتعارف عليها، فإن الذي يميز هذه القواعد الاجتماعية عن القواعد القانونية هو أنها وإن كانت كلها ملزمة إلا أن القواعد القانونية تنفرد وحدها بأن مصدر إلزامها واحترامها هو السلطة العامة. إذ إن السلطة العامة هي التي توقع الجزاء على من يخالف مقتضيات القواعد القانونية، سواء كان هذا الجزاء عقوبة حبسية أو غرامة مالية أو ترتيب بعض الجزاءات المدنية الأخرى من قبيل الفسخ والإبطال والبطلان بالنسبة للتصرفات القانونية التي يختل شرط من شروط انعقادها ونفاذها.

لقد أصبح من المسلمات في الوقت الحاضر، أنه لا يكفي للقول بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل أصبح يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم

مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة، ويزيد في إلحاح هذه الضرورة، ما تتمتع به السلطة العامة من قوة جبرية، تمكنها ما لم تخضع للقانون، من أن تبتلع حقوق الأفراد، وتقضي على حرياتهم العامة، لذلك كان حقا ما يؤكده بعض الفقهاء من أن إقرار مبدأ المشروعية، بما يحققه من معنى خضوع الدولة للقانون، يعتبر من عناصر دولة المذهب الفردي الحر، هذه الدولة التي تجعل من حقوق الأفراد وحرياتهم العامة أساساً لنظامها السياسي والقانوني، لأنه من غير هذا الخضوع سيكون في مقدور الدولة أن تخرج دائما - ومن غير أن تتعرض لجزاء ما - من نطاق القانون، وهو ما ينتهي بها إلى حكم القوة المادية وسياسة التحكم والاستبداد.

إننا لا نحسُّ الدولة، ولا نراها في واقع حياتنا اليومية إلا من خلال الحكام، فهؤلاء هم الذين يملكون السلطة ويتولون حق الأمر والنهي في الجماعة، ومن المسلمات، أنه مهما يكن استعداد الإنسان لتقبل حكم القانون، ومهما تكن درجة الدقة في التنظيم السياسي والقانوني للدولة، فإن الحكام قد تغريهم السلطة، وقد ينزع بهم حبهم للسيطرة إلى محاولة الزيغ عن أحكام القانون، دون أن تقوم لدى جمهور المحكومين وسيلة حاسمة لردهم عن التحكم والاستبداد.

لقد أدى هذا المفهوم بأصحابه إلى تصوير القانون تصويرا خاصا وربطه بالدولة، فهو عندهم ليس إلا هذه الأوامر والنواهي التي تفرضها الدولة لتضمن عن طريقها حفظ حياة الجماعة، فإذا كان الأمر كذلك، وكان مدلول السيادة لا يتسع لمعنى الخضوع، وكانت الدولة بحكم تعريفها هي الأساس الوحيد للقانون، وهي التي تحتكر القوة المادية اللازمة لضمان نفاذ هذا القانون، فكيف يستقيم مع هذا كله القول بخضوعها للقانون الذي تصدره وتقرره. ثم كيف

يمكن أن يتوفر عنصر الجزاء لهذا القانون في مواجهة الدولة، وهي وحدها التي تملك توجيه هذا الجزاء وتحريك القوة المادية ؟

إن القانون ما دام ينشأ مع الحياة الاجتماعية ذاتها -كما سبقت الإشارة إلى ذلك - ويعيش في ضمير الأفراد توكيدا لمعنى العدالة التي يستشعرونها، فإنه لا يقوم أدنى شك، مهما قيل في سلطان الدولة وحقها في السيادة، في ضرورة التزامها، حين تصوغ قانونها الوضعي، هذا الضمير القانوني للمجتمع. لأنها إن فعلت غير ذلك تُخلِّف قانونها الرسمي عن واقع حياتها العملية، مما قد يعرضه لسخط جماهير الأفراد، ولرد فعلٍ اجتماعي قد يصل أحيانا إلى حد الثورة.

إن السلطة تجد سندها الاجتماعي في كونها الأداة الحتمية لخلق مجتمع منظم، يجد الأفراد في رحابه الأمن والحماية لأنفسهم من شرور أنفسهم، ويتحقق لكل منهم في ظله منطلقا لذاته ولقدراته من غير أن تهدده أطماع الأقوياء وأنانيتهم، ولا شك أنه حين تخرج السلطة عن معنى العدالة فتمنح بعض فئات الناس نوعا من الامتياز على حساب الآخرين، أو تناصر طائفة أو طبقة على طبقة، فإنها لابد وأن تفقد السند الاجتماعي لشريعتها، وذلك حين تصبح سلطة قهر واستغلال لحساب الأقوياء الطامعين. بعد أن كان الأصل الاجتماعي فيها أن تكون سلطة الجماعة السياسية كلها ولحساب كل الأفراد الخاضعين لأمرها.

إذا فالقانون ظاهرة اجتماعية، يرتبط وجوده بوجود الجماعة، فينشأ معها ويتطور بتطورها، وهو في نشأته وتطوره يأخذ معه صورة الجماعة، لأنها هي التي توجبه وتفرضه على الناس حفظا لحرياتهم في مواجهة بعضهم البعض من ناحية، وصيانةَ الأمن والسلام الجماعي من ناحية أخرى.

ومن هنا كان التلازم الحتمي بين السلطة والقانون، فهي ضرورة له وليست شيئا غريبا عنه، ولكنه يتضمنها ويقوم على معناها، بل لعله كظاهرة اجتماعية، يمكن أن يفسر القول بضرورتها كظاهرة اجتماعية هي الأخرى، بل لقد قيل بأن السلطة ليست إلا القانون ذاته، أو أنها الوجود الواقعي للقانون، ذلك لأنها ليست شيئا آخر سوى تنظيم الحياة الجماعية في اتجاه الهدف المشترك، ولا يقوم القانون في أصل معناه على غير ذلك.

إن كل التنظيم القانوني للجماعة المعاصرة يقتضي تدخل السلطة، فلا قانون بدون سلطة عامة تضمن احترام قواعده، ولا سلطة بدون قانون ينظم أصولها وأوضاعها ونطاقها.

إن التلازم في النشأة بين السلطة والقانون، قد أكمله تلازم آخر بينها في التطور، إذ إن التطور في القانون الوضعي، قد صادفه تطور مماثل في السلطة في اتجاه ازدياد قوتها وفاعليتها في صنع القانون وفي تطويره، وهو ما انتهى بها إلى أن تصبح سلطة نظامية تعمل وتدور في إطار قانوني محدد، بعد أن كانت في الماضي مجرد سلطة شخصية تختلط بشخص الحاكم وتعتمد على قوته وإرادته.

فما هي مظاهر التلازم بين السلطة والقانون ؟

وما هو أساس خضوع الدولة للقانون ؟

قبل الإجابة عن كل ذلك يجدر بنا أن نمهد بعرض موجز للتطور التاريخي في اتجاه دولة القانون (الدولة القانونية) وذلك في هذا القسم الأول، لنخصص القسم الثاني لتحليل بقية المحاور والله ولي التوفيق.

لقد كان القانون في العصور القديمة وقفاً على قلة من زعماء الكهنة أو من الأشراف، وهو ما كان يؤدي إلى انفراد هذه القلة بالعلم بالقانون، وبتفسيره دائما لصالح طبقتهم، وبعد صراع طويل، أحس عامة الشعب أن جدية الحماية التي يمكن أن تحققها لهم فكرة القانون، لاتتحقق إلا بتدوين العرف وبصياغته في نصوص ثابتة يعلمها الجميع، ويعرف مدى ما له فيها من حقوق وما عليه من واجبات (صوفي حسن أبو طالب - «تاريخ القانون»، ص 127).

وبشيوع العلم بالقانون لم يعد للسلطات الحاكمة أن تعتدي عليهم إلا حسبما تسمح به القواعد القانونية المقررة سلفا على أساس من العمومية والتجريد والثبات.

وكان مما ساعد على ذلك أن مفكري الرومان توصلوا في بحثهم في السلطة العامة إلى مقدمات فكر ديمقراطي، فقد انتهوا إلى أن هذه السلطة، وما تنطوي عليه من حق الأمر والنهي، هي ملك للشعب الروماني، ولكنه لا يمارسها بنفسه، وإنما يفوض فيها الحكام بموجب عقد سياسي، وبذلك تحققت عند الرومان مقدمات الفصل بين حق السلطة وأشخاص الحكام، فالسلطة يملكها الشعب، وليس للحكام إلا اختصاص ممارستها، فهم لا يملكون فيها حقا شخصيا ولا تختلط بإرادتهم، ولكنهم يظهرون فيها من خلال وظائفهم المحددة لهم في عقد التفويض (Duguit-Droit constitutionnel = T. 1, p. 444, 445).

وفي العصور الوسطى صيغت نظرية جديدة في التفويض الإلهي، أو الحق الإلهي غير المباشر، وخلاصتها حسبما قرره «سان توماس Saint Thomas» أنه إذا كانت السلطة العامة تأتي من عند الله الذي أرادها للناس دفعاً للفوضى، فإن الله لا يتدخل مباشرة في تحديد شكل هذه السلطة، ولا في طريق ممارستها، وأنه لا

يختار الحكام بإرادته، وإن كان يملك أن يوجه الحوادث التي يستشهد بها الناس في اختيار نظام الحكم وأشخاص الحكام، وهكذا فالسلطة تأتي من الله ولكن بوساطة الشعب وباختياره.

واتفاقا مع هذا الاتجاه ميّز «توماس الأكويني Saint Thomas d'acquin» بين الدولة العادلة، والدولة غير العادلة، ويقوم التمييز بينهما على أساس أن الدولة غير العادلة هي التي يلجأ فيها الأمير إلى اغتصاب السلطة عنوة دون وساطة الشعب أو قبوله (G. Burdeau - Sciences Politiques - T III, page 445).

وقد دعا «ماكياڤيلي Machiavel» سنة 1513 في كتابه «الأمير Le Prince» بنظريته إلى الأمير المستبد الذي لابد من أن يحكم بالقوة حتى يحقق وحدة الدولة ويكفل لها الرخاء ورسوخ السلطان.

وقد دافع عن هذه النزعة في فرنسا «بودان Bodin» سنة 1576 فدافع عن سيادة الدولة ومجد سلطانها، فهي تسمو على الأفراد وتعلو على القانون. (J. J. chevalier - les grandes œuvres Politiques, 1949 - 7 et 5).

وكان «توماس هوبز Hobbes» رسول هذه الدعوة ونصير السلطان المطلق للملوك في انجلترا.

ونقطة البدء في مذهب «هوبز» أن الإنسان حركة، ومن الحركة يتولد الإحساس والشهوة والرغبة، ولما كانت هذه صفات مشتركة عند كل الأفراد، فإنه لابد وأن تتولد بينهم المنافسة، ويثور فيهم عدم الثقة المتبادلة والغرور والطمع، مما يدفع بهم إلى الحرب الدائمة.

وتنشأ الدولة عند «هوبز» عن عقد اجتماعي ينقل به مجموعة الأفراد إلى الغير (الأمير) الذي لم يكن طرفا في العقد، هذه السلطة القادرة التي تنازل عنها الجميع بالاتفاق، وبموجب هذا النزول النهائي والباتّ عن سياداتهم، يفقد الأفراد قدرة التمييز بين ما هو عادل وما هو غير عادل، ويصبح تقدير ذلك كله متروكا للأمير بإرادته المنفردة، دون أن يكون لأحد حق مناقشته أو تقدير شرعية أوامره.

وكان «بوسييه Boussuet» من أشد دعاة الملكية المقدسة في فرنسا، فهي تمثل عنده نظام الحكم الأكثر قدما وشيوعا، بل واتفاقا مع طبيعة الأشياء، وهي تقوم فوق ذلك على خاصية القداسة، لأن الملوك هم وزراء الله في أرضه، ولذلك كانت طاعتهم واجبة، وكان عصيانهم عصيانا للرب (J. J. chevalier - op. cit. p. 78 - 79).

ومع أوائل القرن الثامن عشر، شهدت الإنسانية نقطة تحول حاسمة في تاريخ الأفكار والنظم السياسية والقانونية، فقد ترسبت دراسات القانون الطبيعي في ضمير الشعوب، هذه الدراسات التي تؤمن بوجود قانون طبيعي للحقوق والحريات العامة ينبع من طبيعة الإنسان، ويسبق الجماعة ويسمو على الدولة، فالطبيعة قد خلقت جميع الناس أحرارا ومتساوين، ولم تفرق فيهم بين السادة والعبيد، وإذا كان إحساس الناس بالضعف أمام قوى الطبيعة، وقد ولد فيهم غريزة الحياة الجماعية، فإنهم لم ينزلوا على مقتضى هذا الإحساس إلا رغبة منهم في توكيد حقوقهم وصيانة حرياتهم الطبيعية، ومن ثم لزم أن يهدف القانون إلى حماية هذه الحقوق والحريات، ولزم أن يقوم التنظيم الدستوري في الجماعة السياسية على أساس تحقيق هذه الحماية.

وكان من شأن ذلك أن تبلورت وظيفة الدولة الحديثة في معنى الدولة الحارسة التي تتحدد أهداف سلطتها العامة في كفالة الأمن وإقامة القانون والنظام والعمل على الدفاع عن الإقليم وأداء العدالة وفض المنازعات بين الأفراد، أما بعد ذلك فيجب أن يتوقف نشاط الدولة وأن تلتزم سلطتها العامة منطق الحياد بالنسبة لمختلف النشاط الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والصحي، هذا النشاط يجب أن يترك حرا للأفراد يمارسونه على أساس قاعدة الحرية والمساواة وفقا لمنطق المنافسة الكاملة بحيث لا تتدخل الدولة في هذا النشاط ولا تعتدي عليه إلا بالقدر الضروري الذي يمنع التعارض بين حريات الأفراد، ويحول دون اعتداء بعضهم على بعض.

ومن الدعوة إلى القانون الطبيعي وحقوق الإنسان وحرياته العامة، اتجه الفكر السياسي في بحثه عن أصل نشأة الدولة اتجاها جديدا يجعل فيه لإرادة الأفراد دورا أساسيا، فالإنسان قد اندفع بحكم طبيعته إلى حياة الجماعة، فاتجهت إرادته بالاتفاق مع أمثاله من بني جنسه إلى إنهاء الحياة البدائية وتقبل حكم القانون والنظام، وبذلك تغيرت الفكرة الموروثة عن الدولة، ولم تعد السيادة حقا للملك كثمرة من ثمرات القوة أو التفويض الإلهي، وأصبحت الدولة في تصويرها الحديث تقوم على أساس العقد الاجتماعي باعتباره الوثيقة التي أنهى بها الأفراد حياتهم الفطرية وارتضوا بها حياة النظام السياسي.

وتحت تأثير النزعات الديمقراطية، ذهب فريق آخر من الفقهاء أمثال «هوثمان Hutman» و «هوبرت لانگويه Hubert languet» من فقهاء القرن السادس عشر، «جوريو Jurieu» و «لوك J. Locke» من فقهاء القرن السابع عشر إلى تصوير السيادة الشعبية على أنها من الحقوق الطبيعية للأفراد، وأنها ليست قابلة بطبيعتها للتصرف فيها أو التنازل عنها، وأن العقد الذي ثم بين الشعب

والأمير لإنهاء الحياة الفطرية، لم ينقل هذه السيادة إلى الأمير، ولكنه فوضه فقط في ممارسة مظاهرها باسم صاحبها الحقيقي وهو الشعب. (G. Burdeau - Science Politique - T - II, op. cit. p. 41, Waline-l'individualisme et le droit - Paris, 1949, p. 95).

وإذا كان «روسو» قد أقر فكرة قابلية السيادة للنزول عنها والتصرف فيها، إلا أنه فيما ذهب إليه من تصوير للعقد الاجتماعي قد أكد النزعة الديمقراطية، وأقام من جديد سندا فلسفيا لفصل حق السيادة في الدولة عن أشخاص الحكام، ومحور التفكير في مذهبه أن العقد الاجتماعي لم ينشأ بين الشعب والأمير، ولكنه قد تم بين جماعة الأفراد أنفسهم دون أن يكون بينهم سيد ومسود، فالكل أحرار والكل متساوون بالطبيعة، وأنه بالعقد قد نزل هؤلاء الأفراد وبصفة نهائية وباتة عن حقوقهم وحرياتهم ومظاهر سياداتهم الفردية إلى كائن قانوني معنوي، هو المجموع الذي تفنى فيه ذواتهم، والذي يصبح له، وهو المالك الوحيد لحق السيادة، أن يتحكم وأن يجعل من إرادته القانون الأعلى الواجب الاتباع (Duguit - Droit constitutionnel - T. 1, op. cit - p. 430).

وينحصر حق السيادة عند «روسو» في مهمة التعبير عن الإرادة العامة لهذا المجموع، أي في أعمال التشريع وحدها، أما بقية مهام الحكم فهي ليست من خصائص السيادة في شيء، سواء في ذلك أعمال السلطة التنفيذية أو أعمال السلطة القضائية، فهذه وتلك لا تَمُتُّ إلى التشريع بسبب، ولا تتعلق بالإرادة العامة لمجموع الأفراد، ولذلك ينتهي «روسو» إلى أنه إذا كان التشريع لا يمارس إلا عن طريق الشعب صاحب السيادة، فإنه لا مانع من أن ينيب الشعب عنه عمال السلطة التنفيذية وعمال السلطة القضائية ليمارسوا وظائفهم

في حدود ما تقرره القوانين وما تعلنه الإرادة العامة، (طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية، ص 18 وما بعدها).

ويتجلى من ذلك أن الثورة الفرنسية فيما أخذت به عن فلسفة «روسو»، و«مونتسكيوه» فانتزعت حق السيادة من الملوك وردته إلى الشعب صاحبها الأصيل، قد حققت الفصل الكامل بين هذه السيادة وأشخاص الحكام، فهؤلاء لم يعد لهم في حياة الدولة المعاصرة حقوق شخصية في سلطة الحكم، إنهم مجرد عمال لصاحب السيادة يعملون باسمه ولحسابه طبقا للقواعد التي تحكم اختصاص كل منهم، (Duguit, Droit constitutionnel - T. 1, op. cit - p. 453).

وكان لنظرية سيادة الأمة التي أقامتها الثورة الفرنسية، وعمت العالم الحديث، أن ذهب أغلب الفقه التقليدي في فرنسا إلى تصوير الأمة وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، ومضوا من هذا التصور إلى النظر إليها كحقيقة قانونية متميزة وإلى الاعتراف لها بالشخصية القانونية المعنوية. وعن هذه القاعدة أنتجت الثورة الفرنسية مبدأ آخر ينظر إلى عملية انتخاب البرلمان على أنها توكيل تمنحه الأمة كشخص معنوي للبرلمان كوحدة متكاملة، وكان من شأن ذلك أن اطَّرد المبدأ التقليدي القائل بأن عضو البرلمان لا يمثل دائرته الانتخابية، وإنما يعتبر وكيلا مع غيره من الأعضاء عن الأمة كلها.

ولكن الفقه الحديث ينكر هذا الاتجاه، ويرى أنه ليس للأمة وجود قانوني متميز داخل الدولة، لأن الدولة في هذا الفقه ليست شيئا آخر غير التشخيص القانوني للأمة، متميز عن الحكام من ناحية، وعن الشعب من ناحية أخرى، وهي بهذه الصفة تملك حق السيادة، ثم امتد هذا التصور القانوني للدولة واستقر عليه أغلب الفقه الحديث.

وواضح أن هذا الاتجاه في نقل التشخيص القانوني ومعه حق السيادة من الأمة إلى الدولة لم يغير كثيرا من حقيقة دور الحكام في الدولة المعاصرة، فهم على الحالين، لا يمارسون الحكم على أنه من حقوقهم الشخصية، فالدولة هي صاحبة السيادة، وهي موضع السلطة العامة وأساس القانون، أما الحكام فهم مجرد عمال في خدمتها يعملون باسمها طبقا للأحكام المنظمة لوظائفهم واختصاصاتهم.

* * *

أصبح من المسلمات في الوقت الحاضر، أنه لا يكفي للقول بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل أصبح لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة، ويزيد في إلحاح هذه الضرورة ما تستمتع به السلطة العامة من قوة جبرية، تمكنها ما لم تخضع للقانون، من أن تبتلع حقوق الأفراد وتقضي على حرياتهم العامة، لذلك فإن إقرار مبدأ الشرعية، بما يحققه من خضوع الدولة للقانون، لأنه من غير هذا الخضوع سيكون في مقدور الدولة أن تخرج دائما – ومن غير أن تتعرض لجزاءِ ما – من نطاق القانون، وهو ما ينتهي بها إلى حكم القوة المادية وسياسة التحكم والاستبداد.

إن مبدأ سيادة القانون، مبدأ عام، ينطبق حكمه باستمرار لدى كل مجتمع، وبالنسبة لكل سلطة، وأيا كانت الفلسفة الاجتماعية للنظام السياسي، فمن الأمور المسلمة أن القانون إنما ينشأ تلقائيا مع نشأة المجتمع الإنساني وتعيش في ضميره فكرة عن معنى العدل بين الناس وصورة للهدف الجماعي في المستقبل،

ومن ثم فهو يتطور بتطور المجتمع بحيث يتسع باستمرار للتغيرات التي تطرأ على معنى العدل الاجتماعي والصالح العام، على أن تبقى السلطة دائما محكومة به وخاضعة له، إذا أرادت أن تصدر أوامرها ونواهيها مشروعة ومنتجة لآثارها الملزمة بين الناس.

من أهم الأسس التي تقوم عليها الدولة القانونية مبدأ سمو الدستور على جميع القواعد القانونية في الدولة، ولا يمكن أن تنعت الدولة بالقانونية ما لم يكن لقواعد الدستور السمو والسيادة على باقي القواعد، وإذا كان مبدأ الشرعية يعني ضرورة أن تكون جميع تصرفات السلطات العامة في الدولة متفقة مع أحكام القانون، وأن تسود القاعدة القانونية فوق إرادات كافة الأشخاص القانونية، فإن مبدأ سمو الدستور يعد أهم النتائج الحتمية والملازمة لمبدأ الشرعية.

وتعتبر رقابة دستورية القوانين الضمان الحقيقي لنفاذ القاعدة الدستورية، وهي الحارس لمبدأ الشرعية، كما أنها تحافظ على الحدود الدستورية للسلطات، وهي خير ضمان ضد تعسف السلطة التشريعية، كما تعتبر الرقابة الدستورية من أهم ضمانات الحرية[1].

وتعني «الشرعية» «Légalité» في أبسط معانيها أن يسود القانون بمعناه العام كل سلطات الدولة، والقانون في غالبية الدول ليس مرتبة واحدة تضم جميع قواعده، بل إن هناك مبدأ غاية في الأهمية ينتظم القواعد القانونية في الدولة، ذلك المبدأ هو «تدرج التشريعات» وهو مبدأ يصور البناء القانوني تصويرا هرميا متتابع الدرجات تتقيد فيه كل درجة بما يعلوها من درجات.

ويعتبر الدستور أساس الشرعية في الدولة وقمتها، فهو أصل كل نشاط قانوني يمارس داخل الدولة، لذلك فهو يعلو على هذه الأنشطة جميعا، وهو

القاعدة الأساسية التي يرتكز عليها النظام القانوني، والقول بسمو الدستور هنا منطقي، فما دام هو الذي ينشئ السلطات العامة وينظم اختصاصاتها فلابد أن يعلو عليها، ولابد أيضا أن نقرر أن أيّاً من هذه السلطات المنشئة لا يجب الاعتراف بالقيمة القانونية لأي عمل صادر منها ويكون خارجا عن الإطار الدستوري لها، أي ذلك المحيط الذي حدده الدستور لتلك السلطة، لكن هل يكفي لوجود مبدأ الشرعية أن نعلن ونقرر أن الدولة مقيدة بالقانون، وأن التشريعات العادية مقيدة بالقواعد الدستورية الواردة بالدستور لأنها تعلو عليها، أو أن القرارات الإدارية مقيدة بالقواعد التشريعية، وما الذي يضمن أن تحترم سلطات الدولة مثل هذه المبادئ ؟

إن كلمة سمو الدستور تصبح عديمة القيمة إذا أمكن مخالفتها من جانب أجهزة الدولة بلا جزاء، فلابد إذاً من وجود جزاء على انتهاك الدستور من جانب أجهزة الدولة وبخاصة السلطة التشريعية. إن الجزاء الوحيد الذي يمكن أن يحقق للدستور احترامه، ويضمن لمبدأ الشرعية أن يسود هو عدم نفاذ التصرف المخالف وبطلانه[2].

إن الضمان الحقيقي لحماية الدستور ولضمان الشرعية وتدعيم سيادة القانون، وجعله حقيقة واقعة لا مبدأ نظرياً فحسب، يكمن في وجود رقابة فعّالة على دستورية القوانين، رقابة جدية من جانب هيئة مستقلة تتوافر فيها الضمانات الكافية لذلك بالإضافة إلى التخصص الفني، ولا نعني بذلك غير «الرقابة القضائية» وهذا لا يعني إنكار أي قيمة للرقابة السياسية، إذ إن هذه الأخيرة يمكن أن تؤتي ثمارها إذا ما توافرت لها الضمانات التي تتوافر للرقابة القضائية.

ولما كانت الحلول الخاصة بمبدأ الشرعية، تتشكل وجودا وعدما، كمالا ونقصانا، واتساعا وضيقا، مع ما تقدمه جملة النظم السياسية من صور مختلفة في شأن موضوع العلاقات بين السلطة «autorité» والحرية «liberté» فقد تعرض هذا المبدأ على طول التاريخ الحضاري للإنسان، لكثير من أسباب الازدهار وعوامل النكسة والانكماش، حسبما تتسع له مفاهيم النظام السياسي المطبق في عصر من العصور.

والحقيقة أنه لا يمكن تصور «الدولة القانونية» خارج النظام الديمقراطي، فهذا النظام يعتبر الأساس والضمانة الأكيدة لمبدأ الشرعية، لأن من مقتضى هذا المبدأ أن يسود القانون في مواجهة الجميع بما فيهم الدولة، وهو ما لا يمكن أن يتحقق جديا - مهما حسنت نيات الحكام - إلا بطريقة وحيدة هي الديمقراطية، والديمقراطية كغيرها من النظم السياسية، لا تقيم بذاتها ضمانا ضد الاستبداد، ولكنها قد تسهم في تأكيده، وإن كانت تغير من شكله وصورته، فتقيم استبداد الأغلبية الحزبية في البرلمان مكان استبداد الملوك والقياصرة والزعماء، ولذلك أجمع الفكر السياسي على أنه لا ضمان للحقوق والحريات العامة، حتى في نظام يقوم على مبدأ السيادة الشعبية، طالما كانت محاولات الحد من سلطان الحكام لصالح البرلمانات لا توفر في نفس الوقت الضمانات الجدية لتحقيق خضوع ممثلي الأمة للقانون[3].

وتعتبر نظرية «سيادة الأمة» من أخطر النظريات على الحريات الفردية، ذلك لأنها تسلم بشرعية هذه السيادة بطبيعتها وبعيدا عن أي مبرر آخر، فكل عمل صادر عن الأمة أو يستند في وجوده إلى مبدأ سيادة الأمة فهو عمل شرعي ومتفق مع القانون، لأنه ناتج عن إرادة الأمة، ولا شك أن في ذلك خطر على حقوق الأفراد وحرياتهم التي لا يكون لها - بصفة منفردة - وجود بجانب

إرادة الأمة، كذلك فإن هذا المبدأ يؤدي إلى طريق الاستبداد البرلماني، فإذا كان المبدأ قد نشأ لتحرير الفرد من ظلم الحكام، وقد نجح فعلا في ذلك، فإنه اليوم في حاجة إلى حمايته من تسلط البرلمانات، وهو ما لا تصلح له نظرية سيادة الأمة لأنها تؤيد استبداد البرلمان، فما دام البرلمان هو النائب عن الأمة والمعبر عن إرادتها وهو ما يسمى «بالإرادة العامة»، فله أن يأتي من التصرفات ما يشاء وتكون جميعها مشروعة لأنه هو الذي يحدد المشروع وغير المشروع وفقا لأهوائه في إطار الدستور، فالنظرية تنقل السلطة بكاملها وتضعها في يد البرلمان، وهذا يؤدي إلى الاستبداد[4].

إذا كان البرلمان الذي تصدر عنه التشريعات لا يمثل الأمة تمثيلا دقيقا، فإن القوانين الصادرة عنه لن تكون تعبيرا عن إرادة الأمة أو التي تسمى الإرادة العامة للشعب، وهذه من البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل، فالمعلوم أن العمل يجري في البرلمان على أن تقوم لجان متخصصة ومكونة من عدد محدود من الأعضاء بفحص مشروعات القوانين ثم تعرض رأيها على أعضاء المجلس وغالبا ما يلاقي قبولا من جانب الأغلبية.

من هنا جاءت فكرة التشكيك في صحة الفكرة القائمة على أن القانون هو المعبر عن الإرادة العامة، فهذه الفكرة فكرة نظرية بعيدة عن الواقع وتقوم على الأساس الصوري والمجازي لنظرية العقد الاجتماعي، والقانون لا ينبني على الصورية ولا على المجاز وإنما على الحقائق والواقع.

والواقع يدلنا على أن القانون يقوم بعمله أقلية من الأفراد الذين يتكلمون باسم الأمة، إذا كانت هناك إرادة يمكن أن ينسب إليها القانون فهي إرادة هذه القلة من الأفراد[5].

إن وجود الرقابة على الدستورية يجعل البرلمان يتريث ويتأنى ويمحص قبل الإقدام على العمل، لأنه يعلم علم اليقين أنه إذا أنتج عملا غير دستوري فسيكون مصيره البطلان، أو على أقل تقدير الإهمال وعدم القابلية للتطبيق، وفي ذلك حماية للدستور وصيانة له من العبث، وفيه أيضا الضمان والحماية لحقوق الأفراد وحرياتهم.

وإذا كانت الرقابة القضائية ضمانة هامة لحماية حريات الأفراد في الظروف العادية فإنها ضرورة حتمية لحماية هذه الحريات في الأوقات الاستثنائية التي تسود فيها إرادة الأمة، وينفسح أمامها المجال للاستبداد، ومهما تكن الظروف الاستثنائية التي تمر بها الدولة فإنه ينبغي ألا نتخذ من هذه الظروف ذريعة للعصف بكيان النظام الدستوري أو النظام القانوني فيها[6].

وتجدر الإشارة إلى أن الانحراف في السلطة التشريعية يأتي بمثابة مرحلة تطور ثالثة تتوج مرحلتين سابقتين تتمثلان في نظرية التعسف في استعمال الحق، وفي نظرية الانحراف في استعمال السلطة الإدارية، فإذا تصورنا تعسف الشخص في استعمال حقه ثم تصورنا انحراف الإدارة في استعمال سلطتها الإدارية فما الذي يمنع بعد ذلك من أن نتصور انحراف البرلمان في استعمال سلطته التشريعية ؟ أما انحراف القضاء في استعمال سلطته القضائية فقد كفل علاجه نظام القضاء ذاته، إذ يتولى إصلاح الخطأ في القضاء نظم قضائية مختلفة أهمها طرق الطعن في الأحكام وعدم صلاحية القضاة للحكم وجواز ردهم[7].

والحقيقة أنه إذا أمكن أن يقال إن التشريع يكون باطلا إذا خالف الدستور، إذ يكفي للتثبت من ذلك الوقوف عند نصوص دستورية منضبطة، فالقول بأن

التشريع يكون أيضا باطلا إذا شابه انحراف في استعمال السلطة التشريعية قول لاشك أنه خطير، إذ إن الفقهاء لم يفرغوا من تقرير المبدأ الأول الخاص بمخالفة التشريع لنصوص الدستور، ولم يكد هذا المبدأ يستقر في الفقه والقضاء، فكيف نخطو خطوة أبعد ونقول إن التشريع كما يخالف الدستور في نصوصه وأحكامه قد يخالفه في روحه وفحواه ؟ وأبرز خطر في هذا القول هو خطر البلبلة وعدم الاستقرار، ذلك أن التشريع إذا شاب دستوريته ظل من الشك صار مزعزعا واضطربت المراكز القانونية التي ينظمها، ولكن مع وجود هذا الخطر يوجد اعتبار يعارضه ولا يقل في الأهمية عنه، هو وجوب حماية الدستور القائم بالتزام الغايات التي توخاها، فمتى انحرف التشريع عن هذه الغايات تعين التماس علاج لهذه الحالة الخطيرة، ونحن لا يسعنا بعد هذين الاعتبارين الرئيسيين المتعارضين توطيد الاستقرار وحماية الدستور، إلا أن نعطي لكل اعتبار حقه وأن نلتزم بينهما التوسط والاعتدال[8].

إن منطقة الانحراف في استعمال السلطة التشريعية هي المنطقة التي يكون فيها للمشرع سلطة تقديرية، والمشرع في حدود الدستور، له سلطة تقديرية في التشريع، فما لم يقيده الدستور بقيود محددة، فإن سلطته في التشريع تكون مطلقة، أما ما قيده فيه الدستور فلا يجوز له الخروج عن هذه القيود.

إن النظام الرقابي الأمثل على الدستورية، لا مندوحة فيه عن إتاحة الفرصة من خلاله للمواطن الفرد الإسهام - بصورة أو بأخرى - في تحريك عملية الرقابة تحقيقا لما ينادى به كمصطلح دستوري جديد في البحث مؤداه «ديمقراطية الرقابة على الدستورية» وتلبية للمبدأ الدستوري السائد في الغالبية العظمى من الدساتير العالمية، والذي يقضي بإسهام المواطن في إقامة العدالة[9].

إن مبدأ الشرعية مبدأ قديم، يرجع في الماضي إلى التاريخ الذي أحس فيه الناس إلى الحماية الجدية لحقوقهم وحرياتهم، إنما ترتكز على ما يقدمه القانون بحكم ثباته وخاصيته في العموم والتجريد من ضمانات، وكان أول كسب أحرزته الشعوب في هذا الشأن قديما، هو تدوين القواعد القانونية المستمدة من العرف ومن التعاليم الدينية، فقد ضمن الناس بهذا التدوين تعميم العلم بالقانون، مما أبعده عن أن يكون امتيازا قاصرا على طبقة الكُهّان أو الأشراف ومحاولاتهم الانفراد بتفسيره طبقا لمصالحهم الخاصة على حساب مصالح المجموع، ولأجل ذلك فقد أصبح من المسلمات في الوقت الحاضر، أنه لا يكفي للقول بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل أصبح يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة[10].

إن أعمال الهيئات العامة وقراراتها النهائية لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها، إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التي تحكمها، بحيث متى صدرت بالمخالفة لهذه القواعد، فإنها تكون غير مشروعة، ويكون من حق الأفراد ذوي المصلحة طلب إلغائها والتعويض عنها أمام المحكمة المختصة[11].

وخضوع الإدارة للشرعية، معناه أن تكون تصرفاتها متفقة مع أحكام القانون، كما أن مبدأ الشرعية يلزم الإدارة ليس فقط باتباع القواعد القانونية، ولكن أيضا تحقيق الصالح العام كأحد القواعد السلوكية التي تتعلق بالغاية من السلوك الإداري.

ولا يعني مبدأ الشرعية احترام الإدارة للقانون في تصرفاتها الإيجابية والتي تعبر فيها عن إرادتها صراحة، بل يعني أيضا قيامها بالأعمال التي يحتم القانون عليها ضرورة تنفيذها، والقيام بها، بحيث يعتبر سكوتها عن القيام بتلك الأعمال تصرفا سلبيا غير مشروع.

والحقيقة أنه يجب لفهم الدولة القانونية ولصحة تصويرها، أن نفصل بين السلطة السياسية وأشخاص الحكام، فإذا كنا لا نحس بالسلطة في واقع حياتنا العملية إلا من خلال هؤلاء الحكام، وما يملكونه في مواجهتنا من قدرة الأمر والنهي، إلا أنهم لا يمارسون مظاهر السلطة في نظام الدولة المعاصرة، باعتبارهم أصحاب حق شخصي فيها بحيث تختلط إرادتهم بها، ولكنهم على العكس لا يظهرون على مسرح الحياة السياسية إلا من خلال وظائفهم واختصاصاتهم.

إن مبدأ الشرعية في الدولة المعاصرة، لا ينفي ما يلزم الاعتراف به في الظروف العادية للهيئات العامة بنصيب من قدرة التصرف الحر، يضمن لها حسن قيامها بوظائفها ويحفظ الدولة من أن ينقلب نشاطها آليا مما يعطل سير المرافق العامة ويصم القانون بالجمود والتخلف عن مقتضيات الحياة اليومية السريعة التطور(12).

وفضلا عن ذلك، فقد يطرأ على حياة الدولة من الظروف الاستثنائية ما يقتضي الإسراع في اتخاذ التدابير اللازمة لحفظ الأمن ولحماية النظام العام ضد ما يهدده من خطر، ولما كانت الضرورات تبيح المحظورات، فإن إلحاح الضرورة العاجلة في مثل هذه الظروف قد يبرر خروج الدولة وقتيا وطبقا لشروط خاصة على مبدأ المشروعية العادية حتى تتمكن من مواجهة الأزمة وتلافي

الخطر، ولو كان ذلك على حساب القانون، وقد ابتكر القضاء، مؤيدا من الفقه، بعض النظريات القانونية التي تلطف أو تخفف من الخروج على مبدأ الشرعية وغلوائه ضماناً لسير المرافق العامة بانتظام واطراد.

ويذكر الفقه في هذا الصدد اعمال نظريات ثلاث هي : أعمال السيادة، والسلطة التقديرية ونظرية الضرورة.

ويمثل مبدأ الفصل بين السلطات، وما يدور في فلكه من رقابة سياسية تباشرها الهيئات العامة كلٌّ على الأخرى، أحد هذه الضمانات، فقد أثبت التاريخ دائما، أن كل إنسان يتمتع بسلطة معينة، إنما يقوم لديه ميل طبيعي لإساءة استعمال هذه السلطة والاستبداد فيها، حتى يقوم في وجهه من يستطيع أن يوقفه عند حده، وذلك حسبما قرره «مونتسكيو» من أن «السلطة توقف السلطة» «Le pouvoir arrête le pouvoir»[13].

إن السلطة تجد سندها الاجتماعي في كونها الأداة الحتمية لخلق مجتمع منظم يجد الأفراد في رحابه الأمن والحماية لأنفسهم من شرور أنفسهم، ويتحقق لكل منهم في ظله منطلقا لذاته ولقدراته من غير أن تهدده أطماع الأقوياء وأنانيتهم.

وتتجمع مصادر الشرعية حول مصدرين أساسيين هما التشريع والعرف، ويدخل في معنى التشريع كمصدر للمشروعية الدستور ثم القانون وقرارات الهيأة التنفيذية، ومن هنا كان الأصل في السلطة التي يحكمها الدستور، أن تكون سلطة مقيدة بسبب ضرورة التزام القائمين عليها قواعد الدستور، وإلا فإنها تنقلب إلى سلطة فعلية غير قانونية، وتصبح القوة المادية سندها الوحيد[14].

وتعتبر دعوى الإلغاء «دعوى تجاوز السلطة» الطريق القضائي الفعال في التزام الإدارة بمبدأ الشرعية، فهذه الدعوى تهدف إلى إلغاءِ تصرفات الإدارة غير المشروعة ويعتبر الإلغاء جزاءً فعالاً أو هو أكثر الجزاءات الفعالة للخروج على أحكام المشروعية.

ويعتبر الدفع بعدم الشرعية أحد أساليب الرقابة القضائية، وهو دفع يثار بمناسبة دعوى منظورة سواء أمام القضاء الإداري أو القضاء العادي، والدفع بعدم المشروعية للامتناع عن تطبيق نص لائحي غير مشروع إذ ليس للقاضي سلطة إلغاءِ هذا النص على اعتبار أن الدعوى لم ترفع في الأصل لإلغاء هذا النص، ويجب التفرقة بين إثارة هذا الدفع أمام قاضي المشروعية، أي القاضي الإداري وبين إثارته أمام القاضي العادي. والحقيقة أن مبدأ الشرعية أو المشروعية في الحدود التي ينطبق فيها، لا يزال في حاجة إلى حماية جدية تكفل نفاذه وتفرض احترامه على السلطات العامة، وتنظيم هذه الحماية أمر ضروري يقتضيه منطق خضوع الهيئات الحاكمة للقانون، على أنه يلاحظ، أنه إذا كان من المتعذر حماية قواعد القانون في مواجهة السلطات العامة بالجزاءات المباشرة التي يحققها تحريك القوة الجبرية، فإنه لا أقل من تقرير بعض الضمانات التي تسمح بكفالة نوع من الجزاءات غير المباشرة حتى يستقيم القول بقيام الدولة على مبدأ سيادة القانون.

ويمثل مبدأ الفصل بين السلطات، وما يدور في فلكه من رقابة سياسية تباشرها الهيئات العامة كلٌّ على الأخرى، أحد هذه الضمانات، فقد أثبت التاريخ دائما، أن كل إنسان يتمتع بسلطة معينة، إنما يقوم لديه ميل طبيعي لإساءة

استعمال هذه السلطة والاستبداد فيها، حتى يقوم في وجهه من يستطيع أن يوقفه عند حده.

ولعل أقوى هذه الضمانات جميعا، ما تقدمه جملة النظم القانونية المعاصرة من حلول مختلفة في شأن تنظيم الرقابة القضائية على أعمال الهيئات العامة، سواء في ذلك الرقابة على دستورية القانون أو الرقابة على أعمال الهيئات الإدارية، فلاشك أن مخاصمة الهيئات العامة أمام قاض يملك أن يناقشها تصرفاتها وأن يراجعها الحساب في مدى مشروعية هذه التصرفات، قد أصبح من أقوى الضمانات لإقرار مبدأ الشرعية[15].

إن السلطة تجد سندها الاجتماعي في كونها الأداة الحتمية لخلق مجتمع منظم يجد الأفراد في رحابه الأمن والحماية لأنفسهم من شرور أنفسهم، ويحقق لكل منهم في ظله منطلقا لذاته ولقدراته من غير أن تهدده أطماع الأقوياء وأنانيتهم.

وإذا كانت ظاهرة السلطة تجد سندها الاجتماعي في تحقيق التوازن بين الأفراد من ناحية، ثم في تحقيق التوازن بين الفرد والجماعة من ناحية أخرى، فإنها تجد سندها النفسي فيما يحمل الناس على قبولها وطاعتها باعتبارها أداة لتحقيق تصور الأفراد للمستقبل الاجتماعي الذي يرغبون فيه. فكما أنها إطار الوجود الجماعي كحقيقة اجتماعية واقعة، فإن السلطة تمثل كذلك الإطار اللازم لهذا الوجود الجماعي في صورته غداً، فهي إطار آمال الناس المستقبلية، ومن ثم لا تعتمد السلطة على القوة المادية بقدر ما تعتمد على الرضا وتقبل الخضوع لها، ولذلك قيل بأن السلطة لا تنشئ الخضوع، ولكن الهدف الاجتماعي الذي تمثله السلطة هو الذي يدعم هذا الخضوع ويؤكده.

إن الحياة السياسية المعاصرة تؤكد التلازم بين السلطة والقانون، وذلك حيث نرى كل التنظيم القانوني للجماعة المعاصرة يقتضي تدخل السلطة، غير أن هذه الحقيقة الثابتة اليوم، إنما تمثل الحقيقة لدى كل مجتمع وعند كل سلطة.

ولقد كان التطور الذي مر به القانون الوضعي في المراحل التاريخية المختلفة من أهم أسباب التطور في اتجاه تدعيم السلطة وتأكيد فاعليتها، بل والانتقال بها من مجرد سلطة شخصية تختلط بشخص الحاكم إلى سلطة نظامية تقوم على معنى الوظيفة ذات الإطار القانوني المحدد. وقد صادف التطور في القانون الوضعي تطور مماثل في السلطة في اتجاه ازدياد قوتها وفاعليتها في صنع القانون وفي تطويره، وهو ما انتهى بها إلى أن تصبح سلطة نظامية تعمل وتدور في إطار قانوني محدد، بعد أن كانت في الماضي مجرد سلطة شخصية تختلط بشخص الحاكم وتعتمد على قوته وإرادته.

الإنسان بطبيعته محل الرقابة الإلهية، وسلطة القانون في التشريع الإسلامي وجدانية قبل أن تكون حكومية :

إن أهمية الرقابة على دستورية القوانين تمنع أهمية عملية «الرقابة ذاتها» على أي عمل يباشره الإنسان في المجالين الخاص والعام، فالإنسان بطبيعته محل للرقابة منذ الرقابة الإلهية، والإنسان عندما يكون جزءاً من السلطة – مهما تكن أهمية مركزه فيها – لا يمكن أن ينفصل عن طبيعته الأولى المحتاجة للرقابة، وهكذا تعددت صور الرقابة في المجال العام من رقابة على دستورية القوانين، إلى رقابة على المشروعية بالنسبة للوائح والقرارات الفردية في نطاق الدستور

والقانون، إلى رقابة إدارية في نطاق السلطة التنفيذية، إلى رقابة سياسية يباشرها البرلمان على أعمال الحكومة، إلى رقابة للرأي العام على جميع السلطات[16].

إن الشريعة الإسلامية تعتمد قبل كل شيء على وجدان الإنسان لا على قوات السلطان، فبعض التنظيمات القضائية أو الدولية ليست في نظره إلا وسائل تنظيم إداري، تتعلق بالاهتمام بشؤون الناس أكثر مما تتعلق بحكمهم، إنها ذات مهمة هي إسعاد الناس وتدبير مصالحهم لا مراقبتهم والتدخل في شؤونهم الخاصة، والعقوبات التي شرعها الإسلام هي قليلة العدد بالنسبة لعموم الجرائم، ثم هي في نظر الكثير من العلماء كفارات لما ارتكب الإنسان من إثم، فيرجع إليه إذن واجب التقدم لتنفيذها عليه، حتى يطهر نفسه مما اقترفه، أو هي زواجر لإصلاح حالة المجتمع وحمايته من ضعف الوجدان الإنساني فيه، فسلطة القانون إذن وجدانية قبل أن تكون حكومية، وتدخل الدولة في أعمال الإنسان الشخصية ضرورة لا ينبغي أن تتجاوز محلها[17].

إن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة.

مفهوم مبدأ الشرعية في التشريع الإسلامي

إن اتّباع الطاعة في الأعمال الإنسانية، يجعلها أعمالا شرعية، والخروج عنها يجعل العمل الإنساني في إطار خارج عن الشريعة، ومن ثم فهو خارج عن الفطرة، وهذا السلوك الموجه، لا ينال به الفرد رضا الله فقط، ولكنه حينما ينظر

إليه إخوانه في الدين، ويرون فيه القدوة الصالحة يحترمونه، ويرون فيه الدليل العملي لنفاذ الخطابات الإلهية يتبعونه، وبذلك يصبح مرضيا عند الناس، وذا أثر فعال في خلق المجتمع الإسلامي المتمتع بالحقوق المؤدي للواجبات[18].

وليكون الإنسان نفسه الحارس على ضمان العدالة ونشر الحق، لم يكتف الشارع بالتكليف بظاهر القانون والقضاء، بل كلف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون أو القضاء في جانبه، وقد لاحظ الفقهاء أن القانون الوضعي الغربي يهتم بالمساواة، بينما يهتم الإسلام بتحقيق العدالة، لأن المساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع، كيفما كان القانون، وكيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد، بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة ولا تعترف بأي قانون مناف لمقاصدها، وقد قال عليه الصلاة والسلام «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»[19]، أي مردود على صاحبه، فأسباب الدولة نفسها لا تكفي لفرض القانون، إلا إذا كانت تبررها الغاية المقصودة من بناء الدولة وهي ضمان العدالة وتعميم الحرية لجميع المواطنين.

ولهذا الاعتبار فرق الفقهاء بين الجانب القضائي والجانب الديني، فقد يصدر الحكم من القاضي فيصبح بذلك عدليا نافذ المفعول ليبيح للمحكوم له أن يتصرف بمقتضاه فيما حكم له، ولكنه من الجهة الديانية، وهي ما يرجع للديانة، لا يكون شرعيا إلا إذا كان مطابقا لواقع الأمر، والمحكوم له مطالب بأن ينظر لنفسه، فإذا كان الواقع متفقا مع القضاء ساغ له أن يستفيد من الحكم وإلا حرم عليه ذلك، ووجب عليه أن ينصف خصمه من نفسه معترفاً بالحقيقة على وجهها، والأصل في ذلك الحديث النبوي الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عنه ﷺ، قال : «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، وعسى أن يكون

بعضكم ألحن بحجته من الآخر، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها».

وهكذا يتجلى أن الشريعة الإسلامية تعرف نوعين من الحقائق : الحقيقة القضائية والحقيقة الواقعية، الحقيقة القضائية وهي التي يتوصل إليها القاضي في حكمه، وهذه الحقيقة قد تكون متفقة مع حقيقة الأمر والواقع، وقد تكون مختلفة متباينة، والمحكوم له طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية مطالب بالنظر والتأمل، فلا يجوز له شرعا الاستفادة مما حكم له به إلا إذا كان مطابقا للواقع، وإلا فإنه يقطع له قطعة من النار، أي يبوأ له مقعدا في النار، فليجلس على هذا المقعد، أو يتجنب الجلوس عليه.

إن شريعة الإسلام بحكم محاسن أحكامها هي ملائمة لكل عصر وأوان مهما امتدت الدنيا وتجدد تقدمها ورقيها، لأن شريعة مادتها القرآن الكريم الذي فيه نبأ ما قبلنا، وبيان ما يأتي بعدنا، وفيه حكم ما بيننا، وهو الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، ولا تبليه كثرة الترديد، وفيه علم الأولين والآخرين، لا يمكن أن تكون قاصرة وخاصة بزمان دون زمان.

فشريعة مادتها القرآن الكريم الذي يحب العدل ويعد عليه مثوبة وأجرا، ويكره الظلم ويوعد بالعقاب عليه دنيا وأخرى، ويبين للحاكم منهج العدل الحقيقي، ومسلك الحكم الصائب، وينفرد عن الاستبداد وحب الذات والتعصب للمجانس والقريب، ويوجب عليه ترك الأثرة، ومراعاة المساواة بين الخليقة من غير التفات إلى فارق ديني أو جنسي حتى يكون الناس بين يديه في العدل سواء، لا فرق بين موافق في الدين أو مخالف، ولا بين معاد أو مجانف، ولا بين قريب

أو بعيد، بعيدة عن التقصير والقصور، ومحفوظة عن أن يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها على مر الأزمان والعصور.

إذا كان مبدأ الشرعية أو المشروعية يكفل حماية جدية للأفراد في مواجهة السلطة العامة، وذلك بتحقيق قدر من التوازن بين هذه السلطة ومفهومات الحريات العامة للمواطنين، حيث يكون هؤلاء بمقتضاه في مأمن من أن تعتدي عليهم الهيئات الحاكمة على خلاف ما قرره القانون، فقد أصبح من المسلمات في الوقت الحاضر، أنه لا يكفي للقول بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل أصبح يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة.

لقد فصل الإسلام من قبل في أمر علاقة السلطة العامة بالأفراد على أساس «نظام الشرعية»، فقيد السلطان فيما يتخذه من قرارات أو إجراءات أو فيما يصدره من أوامر بأحكام الشريعة الإسلامية، وبذلك يكون قد سوَّد القانون على السلطة العامة، واعتبر الأول مصدر الثانية، وجعل واجب طاعة السلطة العامة مرتبطا بمراعاتها القانون، فإن هي خرجت عليه سقط عن الأفراد واجب الامتثال لأوامرها، لأنها تعد حينذاك غير شرعية، إن على السلطة العامة أن تراعي فيما يصدر عنها من تصرفات أو أوامر كتاب الله وسنة رسوله قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وفي آية أخرى: ﴿هُمُ الكَافِرُونَ﴾، وفي آية أخرى ﴿هُمُ الفَاسِقُونَ﴾. إن السلطة العامة إن اتخذت إجراء أو أصدرت أمرا للأفراد مجافياً لأحكام الشرع الإسلامي، كان الإجراء تحكميا وعُدّت هي ظالمة، ولا طاعة على محكوم لسلطة جائرة، قال رسول الله ﷺ: «على المرء المسلم

السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[20] وقال عليه الصلاة والسلام : «إنما الطاعة في المعروف» أي في حدود الشرع.

وتجدر الإشارة إلى أنه حتى يتسنى بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن إخضاعهم لحكم القانون، فقد أنشئت ولاية المظالم وفيها من خصائص القضاء والتنفيذ معا، فوالي المظالم قد يعرض لحسم المنازعات التي يعجز عن نظرها القضاء، وقد ينظر في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها، وولاية المظالم كما يعرفها الفقهاء هي قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة.

والحكم في المظالم وهو أخذها من الغاصب المعتدي وردها إلى مالكها الحقيقي، من مقتضيات الشريعة الإسلامية وأوامرها المفروضة على الأمة حسبما صرح بذلك القرآن الكريم ونطقت بها سنة الرسول ﷺ قال تعالى : ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ﴾، (النحل، 90)، ويقول تعالى : ﴿وَلاَ تَحْسِبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ (إبراهيم، 42)، ويقول تعالى : ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾، (النمل، 52)، ويقول تعالى : ﴿أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، (الأعراف، 44)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المنفرة من الظلم والواعدة مرتكبه بالعذاب الأليم.

وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم في صحيحه : «يا عبادي إنّي حرَّمتُ الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً فلا تظّالموا».

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال : «الظلم ظُلمات يوم القيامة».

ورفع الظلم ونصر المظلوم يدخل في إطار الأمر بالمعروف وهما جماع الدين، واجب على كل فرد من المسلمين ولا ينال من هذا الوجوب أو ينفيه وجوب إقامة الخلفاء.

الموازنة بين الدستورية والشرعية

1. يكفل مبدأ الشرعية أو المشروعية حماية جدية للأفراد في مواجهة السلطة العامة، وذلك بتحقيق قدر من التوازن بين هذه السلطة ومفهومات الحريات العامة للمواطنين، حيث يكون هؤلاء بمقتضاه في مأمن من أن تعتدي عليهم الهيئات الحاكمة على خلاف ما قرره القانون.

2. في مجال حماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة لا يكفي أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة.

3. يتعين على السلطة التشريعية أن تخضع للقانون الدستوري، وأن تباشر وظيفتها في حدود أحكامه، كما يجب عليها أن تحترم القوانين العادية التي تضعها طالما هي قائمة لم تمسها بالتعديل أو الإلغاء، وتلتزم السلطة القضائية كذلك بأداء وظيفتها وهي تطبيق القانون على المنازعات التي تعرض عليها، وليس لها أن تخالف أحكام هذا القانون الملزمة بتطبيقه، ويجب على السلطة التنفيذية، ووظيفتها تنفيذ القوانين، أن تحترم تلك القوانين سواء في مباشرتها لوظيفتها الحكومية أو في أدائها لوظيفتها الإدارية، وقد نظم القانون أوضاع ووسائل الرقابة على كل من هذه السلطات في مباشرتها لوظيفتها بما يضمن خضوعها للقانون ونزولها عند حكمه[21].

4. تتعدد صور الرقابة في المجال العام من رقابة على دستورية القوانين، إلى رقابة على المشروعية بالنسبة للوائح والقرارات الفردية في نطاق الدستور والقانون، إلى رقابة إدارية في نطاق السلطة التنفيذية، إلى رقابة سياسية يباشرها البرلمان على أعمال الحكومة، إلى رقابة للرأي العام على جميع السلطات[22].

5. يعتبر الدستور ضمانة للديمقراطية ولمبدأ الشرعية وهو في حاجة إلى ضمان لإعماله ووسيلة فعالة لإنفاذه، ذلك الضمان هو الرقابة على دستورية القوانين، إذ إنه لم يعد يكفي لضمان الحقوق والحريات أن تتضمن الدساتير نصوصا بشأنها، فالدساتير تترك للقوانين أمر تنظيم أغلب هذه الحقوق والحريات وفي ظل تدخل الدولة ووفرة التشريعات فإنه من اليسير مخالفة تلك الحريات أو الانتقاص منها انتقاصا كبيرا، ذلك أنه لا يمكن تعريف وتحديد طبيعة تلك الحريات في الدستور، ويتعين وضع القوانين التي توضحها وتنظمها، وقد يتعسف المشرع في قيامه بتلك المهمة وعلى ذلك فإن أحسن وسيلة لتفادي أن يصبح القانون أداة تعسف كما يقول بعض الفقهاء هو كفالة مراقبة دستورية أحكامه[23].

6. إن أهمية الرقابة على دستورية القوانين لا تقتصر على ضمان الديمقراطية فحسب بل تكمن أيضا في تصحيح ما يشوب التشريعات من عيوب وضعف وتقصير ومخالفة للمبادئ الدستورية وتطبيقاتها في الحياة السياسية.

7. إن الرقابة على دستورية القوانين من أهم الوسائل التي تحمي مبدأ الشرعية، باحترام السلطات العامة وخاصة السلطة التشريعية للدستور وما يتضمنه من حماية لحريات وحقوق الأفراد[24].

8. تنحصر مصادر الشرعية في نوعين من المصادر : مصادر مكتوبة وتتمثل في القواعد الدستورية وقواعد التشريع العادي والقوانين الفرعية، ومصادر غير مكتوبة وتتمثل في العرف والمبادئ القانونية العامة وأحكام القضاء.

9. يعد مبدأ سمو الدستور أهم النتائج الحتمية والملازمة لمبدأ الشرعية، وهو يؤدي إلى تدعيم وتأكيد مبدأ المشروعية، واتساع نطاقه، بحيث يشمل إلى جانب احترام القواعد التشريعية الصادرة عن السلطة التشريعية، احترام القواعد الدستورية، فيصبح التصرف المخالف للدستور تصرفا غير شرعي، حتى ولو صدر عن سلطات الدولة، فلا تملك هذه السلطات أن تخرج عن أحكام الدستور، لأنها إن فعلت ذلك فقدت شرعيتها في التصرف وتجردت أفعالها من قيمتها القانونية.

10. تحرص السلطة التشريعية، وهي إحدى سلطات الدولة وأهمها، شأنها في ذلك شأن السلطة القضائية على الالتزام بأحكام الدستور ومراعاة القيود والحدود التي قررها، ومن هنا فإن الأصل في كل ما يصدر عن السلطة التشريعية من قوانين، أنه صحيح وصادر بالموافقة للدستور، وفي الحدود التي رسمها لتلك السلطة، والواجب على القضاء عند فحصه لأعمال السلطة التشريعية، أن يضعه في اعتباره ويراعيه، وذلك من وجهين :

الأول : أن المحكمة لا تقضي بعدم الدستورية إلا إذا كان ذلك واضحا وقاطعا،

الثاني : أنه عند التفسير، يجب على المحكمة - إذا كان هناك أكثر من تفسير - أن تأخذ بالتفسير الذي يوافق الدستور، وهذا ما يعبر عنه بقرينة الدستورية[25].

11. تعتبر الرقابة القضائية الضمان الحقيقي لحماية الدستور والشرعية، وتدعيم سيادة القانون، وجعله حقيقة واقعة لا مبدأ نظرياً فحسب، وهي الرقابة الفعالة على دستورية القوانين، لكونها رقابة جدية من جانب هيئة مستقلة تتوافر فيها الضمانات الكافية[26].

12. تعتبر عملية التقريب بين مفهومي «الشرعية» légalité و«الدستورية» constitutionnalité أو التعارض بينهما نقاشا قديما في الفقه الدستوري المقارن، والفقه الدستوري الفرنسي على وجه الخصوص، ويبدو أن التطور العميق الذي طال العديد من النظم السياسية، سيما في مجال ترسيخ حكم القانون ودولة المؤسسات، قد جعل الممارسة تبتعد عن المعاني التي حملها كل من مفهوم «الشرعية» و«المشروعية» في الفكر الدستوري الغربي الحديث، كما يبدو أن المكانة التي اكتسبها القضاء الدستوري في العالم ساهمت في تأكيد المدلولات الجديدة للمفهومين، فبينما كان مباحا اعتماد مصطلحات ومفاهيم «الشرعية الدستورية» légalité constitutionnelle أو «القوانين المخالفة لمبدأ الشرعية» lois contraires au principe de légalité، أو «القوانين غير الشرعية أو اللاشرعية» lois illégales، حين لم يكن مبدأ الرقابة على دستورية القوانين شائعا ومأخوذا به على صعيد الممارسة، أصبح مفهوم الدستورية constitutionnalité اليوم – بحكم ترسخ مبدأ الرقابة وتوسع دائرة اللجوء إليه – أكثر ملاءمة لتطبيقه على الحالات والوضعيات المندرجة سابقا ضمن مجال «الشرعية» ومدلولاتها.

فهكذا، يعكس التغير الحاصل في معاني ومدلولات المصطلحات، كما هو حال «الشرعية» و«الدستورية» مؤشرا واضحا عن التطور العميق الذي حصل في نظام القوانين وسلم تراتبها. ففي فرنسا، على سبيل المثال، لم يعد التفكير جائزا

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، سيما بعد الإصلاحات التي شملت المجلس الدستوري (1974)، الاستناد إلى نظرية «الدولة القانونية أو الشرعية l'Etat légal»، كما صاغ أسسها «كاري دومالبرغ» «Carré de Malberg»، بل أصبح مطلوبا الاعتماد على مفهوم دولة القانون الدستوري أو «الدولة الدستورية». لذلك، ومن أجل إبراز التطور الحاصل في هذا المجال، اتخذ النقاش الدستوري حول مفهومي «الشرعية» légalité، و«الدستورية» consitutionnalité مسارين : ففي المسار الأول، وهذا ما كان سائدا خلال سيادة الدولة الشرعية، ظلت الدستورية مكونا من مكونات الشرعية، في حين غدت هذه الأخيرة مكونا من مكونات «الدستورية»، حين حصل الانتقال من «الدولة الشرعية»، إلى «دولة القانون» Etat de droit، أي أصبحت الدستورية الأصل والشرعية فرعا لها.

13. تعرف «الموسوعة العالمية» Encyclopédie Universalis الشرعية بكونها «المطابقة للقانون» Conformité à la loi. فحين يكون العمل أو الواقعة مطابقين للقانون الجاري به العمل تتحقق الشرعية، علما أن القانون هنا يتخذ معنى القواعد «القانونية المطبقة في بلد معين وخلال زمن محدد». فهكذا، حين نروم التأكد من شرعية تصرف مّا، يجب فحصه ليس في مدى مطابقته للقانون مجال التطبيق فحسب، بل في ضوء كل المقتضيات والتدابير ذات الصلة بالتصرف، بغض النظر عن طبيعة القواعد ومصادرها، ففي فرنسا، على سبيل المثال، تنطوي الشرعية على سلسلة من القواعد التراتبية، تمتد من القرارات التنظيمية وصولا إلى الدستور. فمن هذه الزاوية، تستمد الشرعية أهميتها، حيث تمثل، إلى حد ما البنية القانونية للمجتمع، وتعتبر، في الوقت نفسه، مصدرا مولدا للالتزامات، حين تفترض شرعية سلوك أو تصرف ما خضوعه للتدابير الإلزامية المتضمنة في

روح القاعدة القانونية. بيد أن «الشرعية»، وإن كانت وظيفتها الأساسية تحقيق قدر من التوازن والانتظام الشكليين، فإنها تحتاج إلى مبدأ يبررها ويضفي صبغة القبول عليها، يتعلق الأمر بـــ «المشروعية» légitimité. فبقدر ما يتمتع الحكام بالمشروعية، بالقدر نفسه تغدو قوانينهم وأعمالهم شرعية، إذ العلاقة بين الشرعية والمشروعية تلازمية ومتداخلة في هذا المقام.

يستمد مفهوم «الشرعية» مصدره من التراث الفقهي والقانوني الروماني، فبحسب النظرية الرومانية يعتبر الشعب مصدر القانون، وهو ما عبرت عنه الكتابات الفقهية والفلسفية التي مهدت للثورة الفرنسية (1789)، أو أعقبتها بالقول : «القانون تعبير عن الإرادة العامة». فالشرعية لا تبدو هنا شكلية إلا من حيث المظهر، إذ الأساس والجوهر فيها يتعلق بالمضمون الذي تختزنه وتنطوي عليه. فحين تكون الشرعية من صنع الشعب وتعبيراً عن إرادته يتعذر عليها أن تغدو تحكمية Arbitraire، والحال أن ذلك هو الهدف الذي يروم مبدأ الشرعية تحقيقه، فمن هذه الزاوية، تصبح الشرعية شرطا لميلاد دولة القانون وتطورها.

فإذا كان من نتائج تطبيق مبدأ الشرعية خضوع الأفراد للقوانين والقواعد الجاري بها العمل، فإن السؤال يطرح حول حدود امتداد دائرة الشرعية إلى الهيئات والمؤسسات الأخرى من غير الأفراد، سيما الإدارة وما يتفرع عنها ويرتبط بها. فهل تخضع الإدارة للقواعد التي وضعتها والأحكام الصادرة عن القاضي الإداري حين تطبيقها ؟ لقد نعت الفقه الحالة التي يتحقق فيها خضوع الدولة للقانون وأحكام القضاء بـــ «دولة القانون» Etat de droit، وذلك لتمييزها عن «دولة الضبط» أو «الدولة الضبطية» Etat de police، حيث يكون الحكام أو وكلاؤهم في حِلٍّ من أي خضوع أو تبعية لمبدأ الشرعية. ومع ذلك،

تجدر الإشارة إلى أن تقل مبدأ الشرعية ليس موحدا على كل مراتب السلطات العمومية، إذ يختلف باختلاف مكانة وموقع كل سلطة.

14. حدد العميد «جورج ڤيدل» G. Vedel «الدستورية» بقوله : «الدستورية تجسيد لفكرة الشرعية»، والحال أن في قوله قدراً كبيراً من الرجاحة العلمية، إذ لم تكن الدستورية واردة ولا مأخوذ بها في النظرية التقليدية للقانون العام إلا على سبيل الاستثناء، عند الحديث عن «مراقبة دستورية القوانين» أو «مراقبة الدستورية» Contrôle de constitutionnalité، وفي واقع الحال ظلت الإحالة باستمرار على «الشرعية الدستورية» Légalité Constitutionnelle، وليس على الدستورية على مستوى لغة القانون الدستوري ومفرداته، فكيف أصبحت الشرعية شاملة للدستورية ومتضمنة لها ؟

تم إدراج «الدستورية» ضمن مفهوم «الشرعية» بالتدريج مع مستهل القرن العشرين، وقد ظل فقه القانون العام الفرنسي، على سبيل المثال، متمسكا بهذا المنحى حتى عهد قريب. فهكذا، اتسعت دائرة مفهوم الشرعية لتشمل ليس القوانين، ومراسيم القوانين والأنظمة فحسب، بل امتدت، بعد الحرب العالمية الثانية، إلى المبادئ العامة للقانون، والقضاء وأحكامه، وإلى حد ما إلى الدستور والمعاهدات الدولية.

وفي الواقع يدين الفرنسيون للفقيه «شارل ازنمان[27]» C. Eisenmen بالكثير حين وضع أصبعه عام 1957 على صعوبة تعريف مبدأ الشرعية وتحديد نطاقه، فبعد إشارته إلى كتابات «أندريه دولوبادير» A. De Laubadère و«جورج فيدل» G. Vedel، شدد على أن «كتلة الشرعية» Bloc de légalité تتضمن

مجموع القواعد (بما في ذلك تصرفات الأشخاص وأعمالهم والعقود المبرمة بين بعضهم البعض) التي تستوجب من الإدارة الاحترام، وبذلك يكون «ازنمان» قد قدم مفهوما واسعا لمبدأ الشرعية خلافا لما كان معمولا به في الفقه التقليدي. فلماذا إذن أصبحت الدستورية متضمنة في الشرعية ؟ يرجع ذلك في الواقع إلى الدور المنوط بالقاضي الإداري، الذي يعد قاضي الشرعية بامتياز.

فمما جعل الدستورية مستبعدة، كمفهوم قائم الذات أو مبدأ مستقل، استمرار الشرعية مجزأة غير موحدة في فقه القانون العام التقليدي، والحال لا يمكن تصورها (الدستورية) إلا موحدة، إذ ليس هناك دستورية للإدارة ودستورية للخواص، فإذا كان جائزا الإقرار بوجود قواعد لكل فرع من القانون (قانون جنائي، قانون مالي، قانون مدني، قانون دولي) فإن من غير المقبول تصور وجود دستور لكل فرع من القانون.

15. يستمد التحول الحاصل في مفهومي الشرعية والدستورية وطبيعة العلاقة بينهما مصادره من التطور العميق الذي طال العديد من النظم السياسية الأوربية، سيما خلال النصف الأخير من القرن العشرين، وبدرجة متأخرة في فرنسا خلال العقود الثلاثة الأخيرة من الألفية الثانية، فقد أصبح النظام القانوني متمحورا حول مبدأ «الدستورية»، بعدما ظل متمركزا حول مفهوم الشرعية، وقد تأتى ذلك بفعل تفعيل النصوص الدستورية من طرف القاضي الدستوري، سواء تعلق الأمر بالنصوص التي تسمح بهذا التفعيل، أو عبر تدخل القاضي الدستوري نفسه.

فهكذا، حلت الدستورية مكان الشرعية على الأقل عبر وظيفتين اثنتين :

- أن تصبح الدستورية مصدر المصادر،
- وأن تكون منبع القيم الأساسية ومصدر إشعاعها،

أ. فبينما كان القانون مصدر المصادر، حين كانت الدستورية مكونا من مكونات الشرعية، أصبح للدستور الوظيفة نفسها (مصدر المصادر)، عبر توزيع الاختصاصات الدستورية والسهر على احترام ذلك من طرف القاضي الدستوري، مما يحول دون أن يصبح المشرع محور إنتاج القانون، ويتعذر عليه، بالنتيجة، توسيع دائرة اختصاصه بالزيادة (على حساب السلطة التأسيسية)، أو النقصان (لصالح السلطة التنظيمية)، وإذا حصل ذلك سيكون تحت طائلة الرفض بعدم دستورية القانون Inconstitutionnalité de la loi.

ب. فمن زاوية ثانية، حلت «الدستورية» موضع «الشرعية»، بالنسبة لإشاعة القيم الأساسية Valeurs fondamentales. فهكذا، أصبحت الدستورية ضمانة أساسية للحقوق الأساسية وليس الشرعية، ولعل هذا الأمر لا يحتاج إلى جدال في النظم السياسية ذات الدساتير العصرية، حيث يتم التنصيص بدقة ووضوح على الحريات والحقوق الأساسية، وتناط بالقاضي الدستوري مهمة السهر على حمايتها واحترام تطبيقها.

فمما تجدر ملاحظته أن نطاق ومضمون الشرعية قد تغيرا بشكل عميق، فقد أصبح نتيجة هذا التطور مطلوبا من القانون تطبيق وإعمال المقتضيات والأحكام الدستورية دون إعادة النظر فيها بالتجديد والاجتهاد، فحين تكون نصوص الدستور واضحة تنحصر وظيفة القانون في التنفيذ والتطبيق، بل إن وظيفة تفعيل النصوص نفسها تتوارى وتتراجع في هذه الحالة.

16. فإذا جاز لنا في الختام مقارنة مساري مفهومي الشرعية والدستورية في ضوء التطور الذي لحقهما تاريخيا، فإنه يمكن القول إنه حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين كانت الشرعية هي الأصل والدستورية مكون أو فرع

منها، وقد يعزى ذلك إلى ضعف مكانة القضاء الدستوري في العديد من الدول، وأيضا إلى محدودية دائرة كتلة الدستورية Bloc de la Constitutionnalité، كما قد يرد ذلك إلى الاختلالات التي طالت الأنساق السياسية لكثير من الأقطار، غير أنه مع ازدياد الاهتمام بالقضاء الدستوري وإصلاح مؤسساته (تجارب المحاكم الدستورية)، وانتشار الثقافة الديمقراطية، التي منحت القاضي الدستوري أدوارا جديدة في صيانة التوازنات داخل الحياة السياسية، وفي صدارتها فرض احترام الشرعية الدستورية، أصبحت للدستورية المكانة اللائقة بهذا التطور، ويبدو أن قيمة الدستورية ستتضاعف مستقبلا خلافا لما كان عليه الأمر من قبل.

17. إن نصوص القانون تظل صامتة جامدة حتى يتدخل القضاء فيحولها إلى معان ناطقة حية، ويكفل تحقيقها، وأي تطبيق من سلطة أو فرد للقانون مهما حسنت النيات قد لا يتفق مع معناه أو لا يؤدي إلى استخلاص الحلول الصحيحة التي تكفل الحماية الحقيقية التي أراد القانون إضفاءها على القيم والمصالح الاجتماعية، إنه لا يكفي مجرد إعلان المبادئ الأساسية للقانون والحريات العامة وتنظيم العمل بهما، ما لم يملك أصحابها الوسائل الكفيلة باحترامها عندما يتهددها خطر الاعتداء عليها، ومن هنا كانت الرقابة القضائية «le contrôle juridictionnel» من أكثر الضمانات فعالية لحماية الحقوق والحريات، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا بواسطة قضاء محايد ومستقل يمكنه أن يعلي كلمة الحرية في مواجهة السلطة، وكما قال «أناتول فرانس» «Anatole France» : إن القانون ميت ولكن القاضي حي «la loi est morte mais le juge est vivant».

فنصوص القانون الجامدة والصماء لا تدب فيها روح الحياة إلا بواسطة قاض محايد ومستقل يطبقها، ويحقق من خلال هذا التطبيق حماية الحقوق والحريات، وبالتالي احترام مبدأ الشرعية ومبدأ الدستورية.

وفي النهاية أردد ما قاله شيخ فقهاء المالكية خليل بن إسحاق في مختصره الفقهي : «نسأل الله أن يعصمنا من الزلل، ويوفقنا في القول والعمل، ثم أعتذر لذوي الألباب من التقصير الواقع في هذا الكتاب، وأسأل بلسان التصريح والخشوع، وخطاب التذلل والخضوع، أن يُنظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كملوه، ومن خطأ أصلحوه، فقلما يخلص مصنف من الهفوات، وينجو مؤلف من العثرات».

المراجع

1) طعمية الجرف – «مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون»، صفحة 6.
2) عبد العزيز محمد محمد سالمان – «رقابة دستورية القوانين» (رسالة دكتوراه)، صفحة 38.
3) عبد الرزاق السنهوري – حشمت أبو ستيت – «المدخل لدراسة القانون»، صفحة 125.
4) عثمان خليل عثمان – «الإدارة العامة وتنظيمها»، صفحة 228.
5) محسن العبودي – «مبدأ المشروعية وحقوق الإنسان»، صفحة 45.
6) إدريس العلوي العبدلاوي – «أصول القانون» – الجزء الأول – «نظرية القانون»، صفحة 356.
7) توفيق شماتة – «مبادئ القانون الإداري» – صفحة 262.
8) محمد ماهر أبو العينين – «الانحراف التشريعي والرقابة على دستوريته» (رسالة دكتوراه)، صفحة 228.
9) طعيمة الجرف – نفس المرجع السابق – صفحة 155.
10) إدريس العلوي العبدلاوي – «نظرية القانون»، صفحة 465.
11) مجدي المتولي السيد يوسف، «أثر الظروف الاستثنائية على مبدأ الشرعية» (رسالة دكتوراه)، صفحة 114.
12) علي السيد الباز – «الرقابة على دستورية القانون» – صفحة 568.
13) G. Vedel - «Précis de droit constitutionnel» - page 132
14) L. Duguit - «leçons de droit public», op. cit - page 142
15) فريد عبد الخالق – «في الفقه السياسي الإسلامي» – مبادئ دستورية – صفحة 238.
16) فريد عبد الخالق – «في الفقه السياسي الإسلامي» – مبادئ دستورية – صفحة 238.
17) إدريس العلوي العبدلاوي – «القانون القضائي الخاص» – الجزء الأول – صفحة 460.
18) إدريس العلوي العبدلاوي – «القانون القضائي الخاص» – الجزء الأول – صفحة 540.
19) رواه البخاري ومسلم.
20) رواه البخاري ومسلم.
21) M. Hauriou - «Précis de droit constitutionnel» - 139 - 140
22) علي صادق أبو هيف – «موجز القانون الدولي» – ص 306.
23) جميل الشرقاوي – «نظرية بطلان التصرف القانوني» – صفحة 87.
24) طعيمة الجرف – «القضاء الدستوري» – دراسة مقارنة في رقابة الدستورية، ص 212.
25) مصطفى محمود عفيفي – «رقابة الدستورية» – صفحة 114.
26) إدريس العلوي العبدلاوي، «أصول القانون»، «نظرية الحق»، صفحة 115، وانظر أيضا، إدريس العلوي العبدلاوي، «القانون القضائي الخاص»، الجزء الثالث، «طرق الطعن في الأحكام»، صفحة 218.
27) A. Esmein - «Elements de droit constitutionnel», 2 édit. 1927. /27. page 28.

G. Vedel. «La soumission de l'administration à la loi», Revue El Kanoun Wal ektissad. L'année 22, page 1 et 5.

J. Racin - «légalité et nécessité» - thèse paris, 1933, paris, 1933, page 7.

G. Vedel - «Précis de droit constitutionnel».

مفهوم الإصلاح في مغرب
ما قبل الحماية

عبد الكريم غلاب

في بداية هذا الحديث أقدّم ملحوظتين، الأولى : تهم موضوع البحث الذي هو مفهوم الإصلاح في مغرب ما قبل الحماية، والثانية : هو أن هذا الحديث لا يتناول الإصلاحات التي استضاءت بها أفكار نخبة من المثقفين والعلماء ورجال الفكر في العشرية الأولى من القرن الماضي. ذلك أن هذا الحديث يتعلق بمفهوم الإصلاح عند الدولة وليس عند الشعب.

الدافع لهذا الحديث، هو أننا على أبواب مائة سنة ستمر على عهد الحماية. يعني، ستحل بنا قريبا الذكرى المئوية الأولى لعقد الحماية سنة 1912. وعقد الحماية يتناول في فصله الأول : الحماية أُنشئت لإنجاز إصلاحات إدارية وتعليمية وعسكرية، وعدلية. معنى هذا في مفهوم الذي وقّع الحماية نيابة عن المغرب (مولاي عبد الحفيظ) وفي مفهوم الحكومة الفرنسية، أن هذه

الإصلاحات ليست موجودة في المغرب، وهو في حاجة إليها سواء منها العدلية أو الإدارية أو العسكرية أو الاقتصادية أو المالية، وطبعاً لم تذكرالإصلاحات السياسية نظراً لأن السياسة ستصبح بمقتضى معاهدة الحماية من اختصاص الدولة الفرنسية، وليس للمغرب دخل فيها، بحيث سيكون المغرب محجورا عليه أن يتحدث فيها، فأحرى أن يصلح نظامه السياسي. وإذا كان هناك إصلاح في الميدان السياسي فسيكون عن طريق الحماية برجالها وأجهزتها ونظمها. وسيكون المغرب موضوع هذه الإصلاحات بكل ساكنيه الذين سيصبحون بالطبع شعبين : فرنسي ومغربي.

هكذا نجد أن الحماية فرضت علينا نوعاً من الإصلاحات، والحقيقة أن المغرب كان في حاجة لهذه الإصلاحات باعتراف سلطان البلاد مولاي عبد الحفيظ. ولذلك فالمنطق السياسي في ذلك الزمان يجعل إنجازها من حق فرنسا، وهذا حق أخذته لنفسها وأعطته لها الدول التي تعاقدت واتفقت معها على فرض الحماية على المغرب. وهي الدول الغربية كما نعرف : انجلترا وإسبانيا، وألمانيا وإيطاليا ودول الشمال، والدول التي كانت تُناجز الاستعمارين الفرنسي والإنجليزي كلها اتفقت في مؤتمرين مهمّين على أن فرنسا هي التي ستقوم بهذه الإصلاحات: مؤتمر مدريد 1880 م ومؤتمر الجزيرة 1906. على كل حال هذا هو الدافع لتفكيرنا في موضوع ومفهوم الإصلاحات. وأُذكِّر بهذه المناسبة (مناسبة مرور مائة سنة على الحماية) أنه يجب أن تكون لنا وقفة فيها، بحيث نتذكر تاريخنا ما قبل الحماية وما بعدها والظروف السياسية الداخلية والدولية التي فرضت فيها، ونأخذ العبرة من فرضها ونقيس الخطوات التي خطوناها بما أنجز إبان الحماية وفيما بعدها حتى لا تتكرر المأساة.

أرجو أن تؤخذ هذه الدعوة بعين الاعتبار وأن تكون الذكرى المئوية لعقد الحماية ذكرى مهمة بالنسبة لنا كمثقفين وأكاديميين نفكر فيها وندرس الموضوع كما ينبغي أن يكون عليه الدرس..

ما هي هذه الإصلاحات وما هو مفهومها ؟ بالنسبة للإصلاحات عموماً في العالم بكامله، خلال القرنين الثامن عشر وبالأخص التاسع عشر وما بعدهما، كل هذه الفترة كانت حافلة بالتفكير في الإصلاحات وفي إنجازاتها. ولو أن التفكير في هذا النوع من الإصلاحات، وفيما هو أعقد منها بدأ مع النهضة الفكرية والتقنية والسياسية الأوروبية. أوروبا، التي ليست بعيدة عن المغرب، هذه القارة حبلت بالتفكير وبالعمل وبإنجاز الإصلاحات الفكرية والسياسية والاجتماعية. وهذا الجهاز الفكري والإصلاحي والعملي لم ينعكس على المغرب رغم القرب الذي أشرنا إليه. ماهي هذه الإصلاحات التي كثيراً ما ذكرنا أنها تتعلق بالفكر الأوروبي الذي تغير تغيراً ملموساً وظاهراً ؟ فانقلب من تفكير جزئي وبسيط وساذج وديني وخرافي إلى تفكير علمي ومنظم ومنجز يشمل العلماء كما يشمل النخبة الرأسمالية، وكثيراً من أفراد شعوب أوروبا. كان الإصلاح في الفكر، ومنه ظهرت علوم الفلسفة والنظريات الكلامية الكثيرة التي لا مجال للحديث عنها. ومن هذه الإصلاحات ما يتعلق بالتعليم الذي أصبح مشاعاً بين مختلف الشعوب، وهناك العدل، والتنظيم القضائي، وفوق كل هذا هناك النظم السياسية التي تغيرت من نظم رجعية يسود فيها الجور والحكم الفردي إلى نظم ديمقراطية نسبياً، تعتمد على حكم الشعب لنفسه بنفسه عن طريق الانتخاب لا عن طريق التعيين أو السيطرة المطلقة، أو استبداد طبقة الإقطاعيين ورجال المال وملّاك الأرض.

هناك إصلاحات تتعلق بالبنى التحتية كشقّ الطرق والبناءات العمرانية الكبرى. كإنشاء المدن الكبيرة التي أصبحت تاريخية بالفعل وتدل على عبقرية الإنسان، إنسان القرن الثامن عشر والتاسع عشر والقرن العشرين. وبعد ذلك هناك انتشار الطاقة الكهربائية، فالفحم الذي كان قبل شيوع الطاقات المتجددة أصبح متجاوزاً، وهناك الثورة الصناعية الكبرى التي أبعدت الإنسان عن العمل تقريباً وأصبح العمل الإنساني فكريا أكثر منه يدويا. هناك إذن ثورة صناعية كان من نتائجها الثورة الزراعية، من هنا انقلبت الأرض التي كانت تنتج من الغذاء ما يكفي، أو قد لا يكفي، إلى أرض منتجة بكثرة ومصدّرة ومستوردة، وأصبح الغذاء يتم بالرفاه، وليس فقط بقمع الجوع، وأصبحت الحياة مع هذا التقدم العلمي والصناعي متطورة. تطور مفهوم العناية بالصحة، وأصبح الطب يلعب دوراً كبيراً في تنمية العمل الإنساني، وهكذا أصبحت أوروبا من الناحية الفكرية، ومن الناحية الصناعية والعملية ومن ناحية البنى التحتية، أصبحت أوروبا جديدة بمدنها وطرقها وكهربائها ومواصلاتها، حتى أصبح الإنسان فيها يعيش في نوع من الرفاهية التي يطلب المزيد منها ويسابق الزمن نحو التطور.

هذا الشيء أو قريب منه كان يمكن أن يحدث في المغرب ! لم لا ؟ فالمغرب لم يكن متأخراً أكثر من أوروبا، كانت أوروبا متأخرة ومتخلّفة، لكنها تطوّرت وتقدّمت على مدى أربعة أو خمسة قرون، تطورت هذا التطور الهائل الذي نراه، وهو تطور ذاتي، اهتدت بالفكر أولا، وبالصناعة ثانياً، وبالعقل المتعلم المنتج وبالتجربة الناجحة فكانت الإصلاحات التي أشرنا إلى بعض عناوينها.

لنا مثلان مهمان جدّاً كان ينبغي أن نقتدي بهما، الأول روسيا التي لم تكن أكثر رفاهية ولا أكثر نمواً فكرياً ولا أكثر تقدماً صناعياً واقتصادياً من المغرب، لكن كانت لديها إرادة قوية. كان أحد القياصرة : بيتر العظيم، معاصراً لمولاي

إسماعيل، وقد زار أوروبا، وتطلع إلى ما فيها من تطور صناعي وتقني وعلمي فاقتبس كثيراً من هذه الأشياء ونقلها إلى بلاده وبدأت الحركة الإصلاحية. ليس معنى هذا أنه قلب روسياً إلى دولة أوروبية متقدّمة، ولكن على كل حال بدأت فيها الحركة، والنتيجة هي أننا رأينا روسيا تحارب ألمانيا وتتغلب عليها، بل إنها أصبحت تنافس الولايات المتحدة الأمريكية في الوصول إلى الأبراج الفلكية العالية، بإرسال الإنسان والحيوانات إلى الفضاء. وأصبحت تحتل مكانة كبرى سواء في التقنيات أو في العلم أو في الصناعة العسكرية أو في الحرب. لا نتكلم عن الفكر الآن. بالفعل تطور الفكر تطوراً مهما جداً، والدليل على ذلك بعض الإنتاجات الثقافية والأدبية والإبداعية التي جعلت الإبداع الروسي في مقدمة الإبداع الأدبي العالمي، قد لا يكون نفس التطور الذي عرفته أوروبا الغربية، ولكنه يوازيه وقد يتفوق عليه من الناحية التقنية والعلمية والمادية، وكذلك اختراع الذرة القتالية والسلمية. تطورت روسيا تطوراً عظيماً وشهدت لها بذلك معظم الدول العظمى، وكل دول المعسكر الشرقي.

المثال الثاني نأخذه من اليابان، التي كانت كذلك دولة متخلفة. فالإصلاحات التي استعارت نماذجها من أوروبا هي التي ساهمت في نهضتها فأصبحت الدولة التي حاربت الولايات المتحدة الأمريكية وقضت على أسطولها في بريل هاربل Preal harbol– في الحرب العالمية الثانية ونافستها في كل ميدان حتى استسلمت بالقنبلة الذرية. سبقتها الولايات المتحدة بإنتاج القنبلة الذرية وسبقتها بأخطر من هذا، وهو أنه كانت لها الجرءة لإلقاء قنبلتين ذريتين على مدينتين في اليابان فاستسلمت في الحرب، وتنازلت إلى مقامها «المتوسط» ولكنها في الميدان الصناعي والعلمي والإنتاجي والمالي ماتزال في القمّة.

لماذا لم يقتد المغرب بهذه الدول ؟ لم يقتد بأوروبا، ولا بروسيا ولا اقتدى باليابان ؟

هناك وهم عند كثيرين وهو أنه عندما أرسل مولاي الحسن مجموعة من الطلبة إلى أوروبا، كان اليابان في نفس الوقت يرسل مجموعة من العلماء إلى أوروبا. يمكن أن يكون هذا صحيحاً، ولكن هذا ليس هو بداية النهضة في اليابان. فاليابان بدأت نهضتها قبل ذلك بعشرات السنين عن طريق الذين كانوا يحكمونها، بشكل من أشكال الحكم، وتقدّمت تقدما ملموساً.

كان من الممكن أن يبدأ المغرب نهضته اقتداء بأوروبا ، لا أقول نفس النهضة الأوروبية، ولكن اقتداء بها، لماذا ؟ أولاً : لأن المغرب قريب من أوروبا. ولذلك من الغريب جدّاً أن هذا القرب المكاني لم ينعكس على القرب الفكري والزماني فيجعل من المغرب مثيلا لأوروبا في الإصلاحات التي نتحدث عنها. الحافز الثاني يتمثل في العلاقات التي كانت بينه وبين العديد من الدول الغربية. فالمغرب لم يكن منعزلا عن أوروبا كما يعتقد البعض، بل كانت هناك اتصالات اقتصادية، فالتجارة الأوروبية كان لها مجال واسع في المغرب، حتى إن المغرب اضطر في بعض فترات تاريخه الحديث، إلى تأميم التجارة حتى لا تطغى التجارة الفردية وتؤدي إلى تفقير المغرب أكثر مما فقّرته. كانت أوروبا تأخذ من المغرب اللحوم والجلود والأصواف والمزروعات، وكل ما يمكنها أخذه بأسعار طيّبة، وأحياناً كانت التجارة تغني المغرب، لولا السرقة والنهب والتخلف الذي يخيم على بعض المسؤولين عن القبائل المغربية آنذاك، لولا هذا، لكان المغرب من الناحية المالية والاقتصادية على الأقل في حالة جيّدة. كانت

هناك اتصالات تجارية قوية، والاتصالات التجارية كان يمكن أن تخلق اتصالات فكرية واقتصادية وعملية، وفي مقدمتها إصلاح البنيات التحتية، كالطرق لإنقاذ جهات المغرب من العزلة ومن الثورات والتمرد وسرقة أموال الشعب من واردات الضرائب التي كان الولاة -والكبار منهم بصفة خاصة- هم المكلفين بتحصيلها. ويمكن أن يكون هناك تبادل تجاري وبناء المدارس وتنظيمها أو تنظيم القضاء. هناك كذلك العلاقات العسكرية، فالمغرب حرر كثيراً من المناطق التي كان يحتلها الأجانب في الفترة ما بين المولى إسماعيل إلى المولى الحسن.

حرر مولاي إسماعيل أربعة موانئ كبرى؛ أهمها طنجة من الاحتلال الإنجليزي واستعصت عليه سبتة مع الأسف. وحرر سيدي محمد بن عبد الله بعض الثغور، كالجديدة، وكذلك فعل السلاطين الآخرون، وكان التحرير نتيجة اتصال وتجاذب وصراع، كان هناك صراع ورد فعل وقتال. كان هناك أسرى، وكان من الممكن الاستفادة منهم، خاصة وأنه كان من بينهم متعلمون، وصناع وتجار ومزارعون. كان من الممكن الاستفادة منهم في تطوير المغرب، عوض تكليفهم بجرّ المدافع، وهي عملية كان من الممكن أن تقوم بها البهائم. فهؤلاء الأسرى كان من الممكن أن يقوموا بشيء أهم وأحسن، وهو الاستفادة منهم في ميدان العلم والتقنية والصناعة الخ، الا أن شيأ من ذلك لم يحصل.

هناك ظاهرة مهمة لابدّ أن نذكرها : الاتحاد العالمي الإسرائيليس الذي نشأ في أوروبا (مقره باريز). وقد جاء بالطبع من نهضة الصهيونية في صورتها الأولى، وأنشأت الجماعات الصهيونية الاتحاد الإسرائيلي. فبدأ هذا الاتحاد ينتشر في الأقطار التي يعرف أن الاستعمار وضع عينه عليها. وكان من عمل الاتحاد إنشاء المدارس للإسرائيليين وتعليمهم. أنشأ في المغرب عدّة مدارس

ابتداء من سنة 1862، كانت أولى مدارسه في تطوان، واستمرت تلك المدارس في مختلف أنحاء المغرب تعلم اليهود الإسرائيليين ببداغوجية حديثة وبطريقة حديثة، تعلمهم الرياضيات والعلوم واللغات، الخ... كان من الممكن، على الأقل، أن نعرف ما كان يفعل هؤلاء بطائفة من أبناء وطننا. بعض اليهود من المتخلفين كانوا يستنكرون هذا العمل على اليهود. ويعتبرون إنشاء هذه المدارس جزء من الخروج عن العقيدة اليهودية ويتنكرون لهذا، لكن هذه المدارس سارت في طريقها وكان من نتائجها الخطيرة أن الذين تعلموا فيها وأولادهم الذين لازالوا يتعلمون فيها إلى الآن، أصبحوا متعلمين بخلاف المغاربة الذين لم يتعلموا شيئاً من هذه العلوم. وكانوا النواة الأولى التي اعتمد عليها الاستعمار حينما جاءت الإدارة الفرنسية إلى المغرب، فكان هؤلاء اليهود من السباقين إلى خدمة الاستعمار أولا، وكان الاستعمار يعمل على تشغيلهم في الإدارات كمترجمين وكتاب، ومساعدين الخ... لأنهم يمارسون العمل بالفرنسية، ولأن بعضهم كان ينقم علىالمغرب والمسلمين لأنهم يحسبون أن اليهود طائفة دونية، ولذلك يجب أن يخدموا الاستعمار، ولو لغير صالح المغرب انتقاما من المسلمين، ولأن العمل مع المستعمر يرفع من مكانتهم المعنوية والمادية، ويحميهم من عدوان الدولة المغربية ومن الشعب المسلم، كما يزعمون. والنتيجة أن هؤلاء من مدرسين وإداريين كانوا في خدمة الاستعمار. وخدموا فرنسا قبل الحماية وبعدها. بحيث كان منهم جواسيس ومخبرون الخ.

وبجانب هذا كله فقد كانوا النواة الأولى لنشر الصهيونية بين اليهود في المغرب والتي انتهت حملة لتهجير اليهود من المغرب وإفقاره من طاقاتهم وإنتاجاتهم. كان المغرب كذلك يُعلّم كثيراً من اليهود قبل الاستقلال وبعده، كانوا يتعلمون على

حساب المغرب في فرنسا وكانوا يذهبون زُرافات ووحداناً من باريز إلى إسرائيل مباشرة كأطر حيث كانوا يُستخدمون ضدّ العرب وضدّ المغرب بطبيعة الحال.

هذه النادرة لم يستفد منها المسؤولون ليقتدوا بها، فيعلّمون المغاربة مثلما يتعلم اليهود. على كل حال هذه الأشياء لم تنفع مطلقاً في تحفيز الدولة المغربية للقيام بإصلاحات. لماذا ؟ سنعرف ذلك فيما بعد. ماذا صنع المغاربة بالحكم في بلادهم ؟ ألم يتجهوا إلى معرفة ما يحتاج إليه بلدهم ؟ وكانت الحياة فيه مضطربة، تعشش فيها الفوضى والعبث كما كانت في حالة يرثى لها. كان عندنا ملوك كبار ومهمون جدّاً، ماذا قاموا به من إصلاح ؟

لنأخذ مثلاً مولاي إسماعيل، الذي كان حاكما كبيراً وذكياً، وكانت عينه مفتوحة على المغرب جميعه، وقد قام بأعمال جيدة ومهمة. الإصلاح الأول الذي قام به هو تنظيم الجيش بفكرة استوحاها من السعديين، وربما استوحاها من الأتراك، أو ربّما كانت من عبقريته. نظم الجيش وأراد أن يجعل منه جيشاً محترفاً، لا جيشاً متطوعاً، ذلك لأن المغرب كان يعتمد على المتطوعين. والتطوع له مرجعية إسلامية، فقد كان التطوع للجهاد ولحماية الوطن ولأداء ضريبة الدم، لكي تحمي الدولة أبناءها وقبائلها. هذا التطوع يأتي من القبائل الكبرى والصغرى، وكان يؤدي إلى فوضى في الحكم وفوضى في الحرب. فمثلا كان السلطان يذهب للحرب بعدد ضخم -المؤرخون يتحدثون أحياناً عن 50 ألفاً من المتطوعين والمجندين للحرب- وفي آخر المطاف يجد نفسه بأربعة آلاف أو ثلاثة آلاف من المتطوعين ! أحياناً ينتصر بها، وأحياناً أخرى ينهزم. ولكن، وهو ذاهب إلى الحَرْكَة، مثلاً من مراكش إلى سوس أو من مراكش إلى فاس أو من الرباط إلى كذا، كانت الطريق كلها مجالا لجمع

المجندين بالقوة أو المتطوعين، منهم من يذهب إلى الحرب لأنها أرحم من البطالة، أو رغبة في الدفاع عن البلاد، وعن السلطان، ومنهم من يقفل راجعاً إلى أهله.

وجد المولى إسماعيل أن الدولة في حاجة إلى جيش منظم ومحترف، والقبائل آنذاك كان من الصعب عليها أن تمد الدولة بشباب من أبنائها للجيش، ليصبحوا جنوداً إلى الأبد. فجاء المولى إسماعيل بفكرة أخذها من المنصور الذهبي وهي أن يعتمد على العبيد، وكان سهلاً أن يشتري العبيد بمائة ريال أو أقل. جمع عدداً كبيراً من العبيد الذين كانوا يأتون بأطفالهم وعائلاتهم، فأصبح هؤلاء جيشاً نظامياً يخوض الحروب المثيرة.

أن تنتقل الدولة من جيش تطوعي إلى جيش محترف ومنظم، يقوم بالحرب وحماية الدولة وسلطتها -ولو لم يحارب-، هذا إصلاح مهم يرجع الفضل فيه إلى المولى إسماعيل. وكانت للجيش فائدة مالية واقتصادية. فقد أصبح من مهامه جبي الضرائب والزكوات. ولم يعد يعتمد على رؤساء القبائل وعلى القواد الذين كانوا ينهبون نصف الزكوات وينهبون أموال الناس. فاعتمد على العبيد الذين قاموا بعملهم على أحسن ما يرام. فكان نتيجة ذلك أنه كلما كثر مال الزكاة والضرائب، كانت الدولة تنفق منه على أولائك العبيد من أكل وغذاء وأجور مغرية وتنظيم وتدريب، الشيء الذي شجعهم على البقاء في ميدانهم.

إلا أن هذا الإصلاح المهم أصبح كارثة على المغرب فيما بعد.

فبعد وفاة المولى إسماعيل قامت فوضى عارمة دامت ثلاثين سنة، قام فيها العبيد بتحطيم الدولة،والسيطرة على أبناء المولى إسماعيل وتولية من يرغبون

في توليته ثم عزله حتى إنهم ولّوا وعزلوا أحدهم سبع مرات. فدولة المولى إسماعيل مزّقها العبيد الذين جاء بهم من كل أنحاء المغرب. وكانت هناك مشكلة خطيرة وهي أنه كان يستعبد الأحرار الذين كان لونهم كافياً ليخضعوا للعبودية أيضا. وقد قام العلماء ضد هذا الاستعباد فخاض المولى إسماعيل معركة ضدهم وانتهى الأمر بقتل بعضهم كالعالم الكبير حمدون جسوس. وهكذا مر العلماء بفترة صعبة وخطيرة جدّاً بسبب موضوع العبيد. وكانت صرامة المولى إسماعيل مع المتمردين والمتطلعين للعرش، حتى من أبنائه، باعثاً على استقرار الدولة وسلامتها من فوضى الفتنة.

قام المولى إسماعيل بهذا الإصلاح، نظم الدولة، وهذا شيء مهم حيث كان من الصعب جدا تنظيم المغرب دون عقلية تنظيمية جديدة. خاصة وقد كان فيما مضى يُعتمد على شيوخ القبائل والقواد الكبار والإقطاعيين في هذا التنظيم. وهكذا أنهى المولى إسماعيل عهد الفوضى إلى حين، وأصبح المغرب مستقرا حتى إن بعض المؤرخين قالوا إنه يمكن للمرأة والرجل والشيخ أن يتنقلوا من وجدة إلى مراكش دون أن يسألهم أحد من أنتم أو إلى أين تسيرون؟ حصل هذا بفضل سيادة الأمن في المغرب. كما قام المولى إسماعيل بإصلاح آخر وهو تحريره لعدة موانئ مغربية محتلة في مقدّمتها طنجة والعرائش وأصيلا والمهدية كما سبق القول. وهذا أمر مهم لأن الأجانب أصبحوا يحتلون موانئ المغرب من شماله على البحر الأبيض إلى غربه على المحيط الأطلسي حتى الجنوب. ولكن مع الأسف لم يستطع أن يحرر سبتة مع أنه حاصرها حصاراً شديداً. فالاحتلال الأجنبي لموانئ المغرب كان لعدة أسباب من أهمها الانتقام لأسلحة الأندلس، وتأمين الملاحة الأوروبية من القرصنة، وبداية النزعة التوسعية في البحار والمحيطات، ثم تلبية للفكر الاستعماري بكل تطلعاته في ملامحه الأولى.

نذكر مثلاً آخرَ من المصلحين هو سيدي محمد بن عبد الله، ذاك الرجل المتميز. فبعد موت المولى إسماعيل تطلع الكثير من أبنائه إلى الملك حتى أصبحوا كلهم ملوكاً، وقد كان لديه 500 ولد و500 بنت، كلهم أصبحوا ملوكاً، وجرى على الوضع قول ابن الخطيب : «وصاح فوق كل غصن ديك»، فعمت الفوضى المغرب زهاء ثلاثين سنة، حتى إن أحدهم وُلّي وعُزِل خمس مرات ! لماذا كل ذلك ؟ كان أولاده كثر، ولذلك لم تكن بينهم رابطة إنسانية أو أبوية فبالأحرى سياسية. لم تتطور هذه الرابطة الإنسانية لكي تؤدي إلى ولاية العهد. إذن هو لم يفكر في ولاية العهد واعتبر أن أبناءه كلهم لا يصلحون لولاية عهده، وانتقل إلى رحمة الله تاركاً هذه الفوضى التي دامت ثلاثين سنة، أدخلت المغرب في عهد الظلام حتى جاء حفيده سيدي محمد بن عبد الله وحاول أن يصلح. الملاحظ أن للعبيد (جيش البخاري) أثر كبير في تأريث العداوة بين الأبناء وتغذية طموح كل واحد منهم، ماداموا يبتزونه ويستغلون ثروته حتى إذا يئسوا من ثروته انتقلوا إلى غيره، وبعملهم هذا أحدثوا الفوضى في الدولة وزرعوا الفتنة بين الناس.

كان سيدي محمد بن عبد الله رجلا مصلحاً وقد استفاد من أعمال جدّه بدون شك، وحاول أن يؤسّس المملكة على أسس جديدة، وكبت نوعاً ما طغيان العبيد، وبدأ يعيد لبعض القبائل الكبرى مكانتها وكيانها. فالمولى إسماعيل لما قام بإصلاحاته جرد القبائل من السلاح ومن الخيل. وكان له الحق في ذلك، لأن كل من كان له سلاح وفرس يصبح ثائراً، لهذا بدل من أن يحارب كلّاً منهم على حدة جمعهم وسلبهم السلاح والخيل، وفي نفس الوقت قضى على ثروة مغربية تتمثل في الفروسية والشهامة التي كانت عند هذه القبائل تدافع بها عن الوطن وتعلي من مكانة القبيلة.

فهذا ما حاول سيدي محمد بن عبد الله أن يعيده إلى بعض القبائل الكبيرة وهي محاولة مهمة.

والمحاولة الإصلاحية الثانية هي : أنه بنى مدينة الصويرة على الطراز الأوروبي، فهي مدينة جميلة وجديدة كان الغرض منها سياسياً فقط لا عمرانياً، وجعل من الصخرة القريبة منها جزيرة للأسرى والسجناء، وهذا يُعتبر أمراً خطيراً من الناحية الإنسانية وحقوق البشر. ثم طلب منه القناصل أن يقيموا بهذه المدينة. وبذلك جمع القناصل الذين كانوا يسكنون في فوضى، في كل أنحاء المغرب حيث كان الاتصال بالمغاربة والدسائس والجاسوسية، عمليات سهلة وجزءاً من العمل القنصلي.

ثم حاول أن يجمع التجارة في ميناء آسفي بدلا من فوضى الموانئ التي كان المغاربة يستغلونها ليبيعوا سلعهم بأثمان باهظة، فكانت الدولة تضيع لحساب التجار والمتاجرين المغاربة والأجانب، لذا حاول أن يجعل من الدولة المسيطرة على التجارة الخارجية، وكذلك قام بما قام به جده من قبله من السيطرة على الدولة، وكان رجلا طيبا رغم الأخطاء التي ارتكبها. كما أن إصلاحه يتصل كذلك بالجانب الفكري حيث إنه وضع حدا للزوايا وبدأ يُدخِل بعض الأفكار التقدمية الوهابية والإصلاحية الدينية. وهو الذي أسهر إحدى بناته لأحد الأمراء في السعودية. أدخل إذن أفكار الوهابية إلى المغرب وكان يقول فيما يُروى عنه أنه «مالكي المذهب، حنفي العقيدة»، فقد كان متطوراً في أفكاره، وكان ضدّ الجمود الفكري وضدّ اعتماد العلماء في الدراسة على الملخصات في كتب الفقه والنحو، وكان يدعوهم للرجوع إلى الأصول والمدونات، دعا مثلا إلى دراسة «رسالة ابن أبي زيد القيرواني» بدلا من كتاب «مختصر سيدي خليل»، ولكن حينما توفي رجع العلماء إلى «سيدي خليل» وتركوا «رسالة ابن أبي

زيد القيرواني». المهم أن سيدي محمد بن عبد الله كان رجلا مصلحاً إلا أن إصلاحاته هذه كانت في تلك الحدود التي ذكرناها ولم يستطع أن يستفيد من الإصلاحات الأوروبية التي تحدّثنا عنها في بداية هذا الحديث. لم يستطع الاستفادة من الفرص التي أتيحت له عن طريق الأسرى، أو التجارة أو الاتصالات الدبلوماسية، أو عن طريق ما حرر من ثغور. وقد كان له كما في عهد جدّه مولاي إسماعيل عدد من القراء، يقدمون له كثيراً من التقارير عن الحياة السياسة والاجتماعية في البلاد التي يقومون بمهمتهم السفارية فيها.

جاء بعده مولاي عبد الرحمن -لأن المولى سليمان كان رجلا فقيهاً وطيباً ولا يقدر على شيء، وقد انهزم المغرب في عهده انهزامات متكررة، فقد كان كلما سمع بثائر أو متمرد في قبيلة مّا يذهب ليحاربه دون استعداد للحرب، ولم يكن له عبيد، فبقايا عبيد عهد المولى إسماعيل خانه أبناؤهم فانهزم هزيمة منكرة، وقد عمل خيراً حين انسحب من الملك وتركه لابن أخيه المولى عبد الرحمان- الذي كان طيباً ومصلحاً، وقام بمجهودات للإصلاح لكنها جاءت متأخرة، فالضغط الاستعماري حاصره وحاصر ابنه محمد من بعده وأصبح المغرب معرضاً لخطرين : التخلف الداخلي من جهة والضغط الاستعماري من جهة أخرى، ولذلك لم يكن يرجى منهما أي إصلاح مهم ومنقذ للمغرب.

في عهد سيدي عبد الرحمن وابنه محمد بن عبد الرحمن بدأ الضغط الخارجي باحتلال الجزائر. وكانت الغلطة الكبيرة في إيسلي التي حارب فيها سيدي محمد بن عبد الرحمن من أجل الجزائر مساعدة للمسلمين ولأميرهم عبد القادر الذي كان يجاهد ضد الاحتلال بدون استعداد وبجيش غير منظم، فانهزم المغرب في إيسلي وبدأ انحداره نحو الهاوية، فلا ملوك أقوياء مثل مولاي إسماعيل ومحمد بن عبد الله، ولا الشعب قادر أن يحمي نفسه من الطغيان

الأجنبي الذي بدأ يحاصره من كل جهة. ثم جاءت بعد احتلال الجزائر وهزيمة إيسلي الهزيمة الكبرى والخطيرة وهي احتلال تطوان، قام المجاهدون بمحاولة لتحرير سبتة لكن الاسبان استغلوا الوضع المنهار للمغرب فكان احتلال تطوان هو الرد القوي على محاولة تحرير سبتة.

ودخل المغرب في معركة الاستدانة لفداء تطوان من بنوك دول أجنبية كانت في مقدمتها انجلترا، هي السمسار الكبير فيها، فهي التي أوحت بإقراض سيدي محمد بن عبد الرحمن أموالا طائلة لفداء تطوان، أعطاها للإسبان وأصبح مديناً للبنوك الإنجليزية والإسبانية، وبذلك أصبح المغرب بلا حول ولا قوة.

إصلاحات المولى الحسن محدودة جداً : سيطر على النظام في المغرب وكان عرشه على فرسه كما قيل، ونشر الأمن في البلاد وبعث بعثة من الطلاب إلى الخارج، ولا ندري هل أصاب في هذا أم أخطأ، فبدل إنشاء مدارس، أرسل ستة طلبة إلى الخارج، ولما عادوا لم يجدوا مكانهم في المغرب ولا انسجموا مع الوضعية الاجتماعية في بلادهم. فالمحاولة كانت عبثاً في عبث ! ثم حاول جاهدا أن يصدّ عن المغرب مطامع الدول الأجنبية، خاصة فرنسا وإنجلترا وإسبانيا. وكان موقفه صارما مع سفراء الدول الذين كانوا يحاولون أن يفرضوا نفوذ دولهم. وعلى كل فالمولى الحسن كان آخر إضاءة في هذا العهد الذي بدأ بقوة مولاي إسماعيل ثم أخذ في النزول إلى أن وصل إلى 1912.

من المسؤول عن عدم تمكن المغرب من تحقيق الإصلاحات التي تحدّثنا عنها والتي كانت في متناوله ؟ هل المسؤول هو الشعب أم الدولة ؟ أظن أن الجواب واضح، فالشعب ليست له مسؤولية في هذا الموضوع، والدولة هي المسؤولة لأن

بيدها الآليات والحكم والسلطة والمال والجيش والدين، لأن السلطة عندنا كانت دينية ودنيوية، ولذلك فالشعب ليست له مسؤولية. مع ذلك نجد من يقول إن الشعب لم تكن له أهلية لأن تنظم فيه إصلاحات من النوع الذي تحدّثنا عنه في البداية، ويستدلون على ذلك بأن الفرنسيين حينما احتلوا منطقة الشاوية أرادوا أن يضعوا التلغراف في أحدى المناطق، فواجهتهم بعض القبائل وحاربتهم، وكانت المعركة خاسرة لأن الفرنسيين احتلوا هاته المنطقة بسبب أن سكان القبائل وقفوا ضدّ هذا الإصلاح، وحاربوا التقنيين الذين جاءوا لوضع هذا التلغراف.

هناك دليل آخر، وهو أنه في عهد مّا، أظن أنه عهد المولى عبد العزيز، تقرر مدّ السكة الحديدية بين مدينتي الدار البيضاء والرباط في منطقة صغيرة جداً، وبدأ الخبراء يضعون علامات على الطريق فحاربتهم القبائل وطالبت بانسحابهم وإلا فالقتال. وطبعاً انسحبوا ولم تُمد السكة الحديدية بعد ذلك ! هذه حقاً مسؤولية الشعب. لكن الدولة كانت قادرة على تهدئتهم وقد كانت قادرة على تهدئة الثوار والمتمردين في أعالي الجبال، فقد كانت قادرة على أن تمد الطرق في السهول والأراضي المنخفضة. إذن هؤلاء الحكام لم يكن لهم رأي في الإصلاح مطلقاً.

مثل آخر أذكره : المولى عبد العزيز قام بإصلاح في السلك الدبلوماسي في طنجة فأنشأ ما يسمى بدار النيابة، وهي مؤسسة دبلوماسية لها بعض الاتصالات مع الخارج، إلا أنها كانت مسلوبة الإرادة ليست لها سلطة ولا عمل لأن الوضعية السياسية الداخلية والخارجية كانت قد بلغت عهد الانهيار. وكان أحد أعضاء دار النيابة، وهو محمد بن سعيد، كتب تقريراً مهماً جدا عن الإصلاحات التي يجب أن تدخل للمغرب عن طريق دار النيابة، ولكن هذه الإصلاحات ظلت سجينة هذا التقرير.

هناك جانب كبير من المسؤولية يتحملها شيوخ القبائل والولاة الكبار الذين كانوا يخونون الدولة لتحقيق نفوذهم وزيادة ثروتهم والسيطرة على المحكومين، وكان الشعب والدولة من ضحايا الصراع بينهم لكسب مزيد من الأرض ومزيد من السلطة ومزيد من المال المغتصب من المواطنين. مسؤولية هؤلاء تخفف من مسؤولية الدولة لأنهم كانوا يشغلونها بالحروب عن التفكير في الأعمال الحضارية السلمية.

إذن فالجواب عن السؤال الكبير : من المسؤول ؟ أعتقد أنه واضح وأن الدولة كانت المسؤولة دون أن نغض الطرف عن مسؤولية الآخرين. هناك مسؤوليات شعر بها بيتر العظيم في روسيا ونقل جزءا مما أمكنه من الحضارة الأوروبية إلى روسيا. هناك مسؤولية تحملتها العائلات التي حكمت اليابان، فنقلت بعض ما كان عند أوروبا إلى اليابان. وقد كان ملوك المغرب قادرين على السيطرة عليه رغم صعوبة ذلك كما قلنا، ولكنهم لم يستطيعوا أن ينقلوا الحضارة بما فيها من ثقافة وتقنيات واقتصاد وصناعة إلى وطنهم. المسؤولية واضحة جدا. فقد كانت للمغرب إمكانيات هائلة لتطوير نفسه ولكنه لم يتطور. وجاءت الحماية التي وضعت حدا لكل التطلعات وكل الأفكار ولكل هذا التاريخ، وفكرت في وضع إصلاحات بالمغرب ومن بينها إنشاء شعب جديد من الفرنسيين بالمغرب وإبقاء الشعب المغربي كما هو. لكن كان هناك وعي شعبي لا بأس به، طالب بالإصلاحات الحقيقية في برنامج الإصلاحات المغربية، التي كانت لصالح المغرب، ولم تقم فرنسا بأي إصلاح منها. كانت هناك فقط الإصلاحات التي تقوم بها الحماية لصالح الشعب الفرنسي بالمغرب. وجاءت بعد ذلك المطالبة بالاستقلال واستقل المغرب وبدأ يمارس إصلاحاته بيده لا بيد الحماية. وهنا نقول إن الإصلاحات التي وعدت بها الحماية ضاعفها المغرب بإصلاحات أفيد وأحسن بعد الاستقلال.

دور اللاوعي
في الإبداع والاكتشاف :
نماذج من تجارب العلماء

إدريس خليل

1. مقدّمـــة

استجابة لطلب من الاتحاد الدولي للأكاديميات الذي تنخرط فيه أكاديمية المملكة المغربية، قدمت قبل ثلاث سنوات عرضاً في إطار ندوة نظمها الاتحاد حول الفكر الكلاسيكي[1]، وكان عرضي يتمحور حول سمات الكلاسيكية العربية وخصائصها[2]، من هذه الخصائص شغف العرب اللامتناهي بلغتهم. فذكرت جملة تعبر في نظري بعمق، عن ذلك الشغف وهي للزميل محمد شفيق جاءت في كتابه «أفكار متوحشة» على نمط الكوجيتو الديكارتي : «أنا أتكلم إذن أنا موجود»[3].

بعد العرض تدخل مندوب أكاديمية گوتنگي بألمانيا وهو لغوي فقال : «إن هذه العبارة رائعة، وأجدها أبسط وأعمق من كوجيتو ديكارت، لأن الأفكار لا تدرك إلا عبر الكلمات وأن الفكر إنما يقوم على اللغة، ولا يتكوّن ولا يتبلور إلا عبر اللغة».

كنت قد سمعت مراراً مثل هذا الكلام، لاسيما في أكاديميتنا، ولم أكن مقتنعاً به تمام الاقتناع كما سنرى في هذا الحديث أو الحديث الذي يليه، فظهر لي أن أفضل مقاربة لمناقشة هذا الإشكال تكمن في تشخيص دور اللاوعي في الإبداع والاكتشاف.

لذلك أقدم في هذا الحديث عرضاً عن تجارب عدد من المبدعين والعلماء فيما يرجع لدور اللاوعي في بحوثهم وإنتاجاتهم الفكرية.

وسأحاول في حديث لاحق مناقشة إشكالية «اللغة والفكر» من زاوية العلوم الرياضية، لاسيما وأن العلوم التي تعنى بدراسة الدّماغ والجهاز العصبي أضحت منذ عَقد من الزمن توظف فيها الهندسةَ والمنطق الصوري، وما يسمى بالذكاء الاصطناعي للزيادة في فهم نشاط الدماغ وتكوُّن الفكر والوعي.

2. معاني المصطلحات

وردت في عنوان هذا الحديث كلمات قد تترك بعض الالتباس في الذهن، من ذلك كلمتا إبداع وابتكار اللتان تؤخذان على كونهما مترادفتين في حالات كثيرة، وكذلك عبارة «دور اللاوعي» كما لو كان هذا يجسّد أداة فاعلة تقوم

بدور في الإبداع والاكتشاف، في حين أن اللفظ مفهوم مبهم يستعمل غالباً للدلالة على عدم الوعي بالشيء.

لذا ينبغي تحديد معاني الكلمات ودلالة الألفاظ كما ترد في الحديث.

تستعمل عادة كلمة إبداع في الشعر والآداب والموسيقى والفنون التشكيلية وفي التقنيات كذلك للدلالة على إنتاج فكري أصيل لم يكن له وجود حقيقي قبل أن ينتجه المبدع، وقد يكون بعضُه وليد خيال الإنسان وأحاسيسه.

فرباعية الخيام مثلاً والسنفونية التاسعة لبيتهوڤن ولوحة زيتية لبيكاسو أو سلفادور دالي، والهاتف والتلفاز والمحرك الانفجاري والقنبلة الذرية كلها إبداعات بالمعنى المذكور، كما أن المفاهيم الفيزيائية والرياضية هي إبداعات حرة للفكر البشري، وليست –كما قد يُعتقد– مصدرها فقط العالم الخارجي.

أما في العلوم الطبيعية فالكلمة المستعملة هي كلمة اكتشاف ونعني بها قانوناً أو كائناً حيّاً أو ظاهرة طبيعية كان لها وجود حقيقي سابق لاكتشافها.

مثلا قانون الوراثة البيولوجية الذي وضعه مانديل ودقّقه من بعده علماء بيولوجيون ليس إبداعاً، لأن القانون موجود كخاصية متأصلة في الكائنات الحية، فهو إذن اكتشاف، مثلما نقول إن البحّار كريستوف كلمبوس اكتشف أمريكا، إذ توجد هذه القارة قبل اكتشافها.

لاشك أن هناك فرقاً نوعياً بين الإبداع والاكتشاف، فهذا الأخير يستهدف وصف الواقع الموضوعي، ويخضع لمنهج منطقي وتجريبي صارم، وأما الأول فهو إنتاج حر لا يتقيّد إلا بما يُلزمه المبدعُ على نفسه.

ومهما يكن من تمايز بين الكلمتين فإن الإبداع والاكتشاف يتطلبان معاً جهوداً فكرية وأسباباً وظروفاً خاصة لتكونهما وانبعاثهما.

وأما اللاوعي فهو كما لا يخفى عليكم مفهوم مبهم لا يتبادر للإدراك، لذلك كان، قبل تطور علم النفس بداية القرن العشرين وبيولوجية الدماغ، محطَّ إنكار تارة وأطروحات تارة أخرى، منها ما كان لا يخالف الصواب كثيراً ومنها ما يبدو لنا في عصرنا الحاضر غاية في الغرابة.

من ذلك ما جاء به بعض الفلاسفة مثل أرسطو ولايبنيتز Gottfried Leibnitz وغيرهما حيث أضفوا علىاللاوعي صبغة ما ورائية باعتبارها قوة لطيفة تتجاوز الإنسان وتربطه بسائر الكائنات بعالَم غير مادّي ومخلوقات روحية لا تدركها الأبصار. ومن هؤلاء الفلاسفة من كان ، مثل الفيلسوف ڤون هرتمان[4] Von Hartmann ومن نحا نحوه أو تأثر به، يتطير من اللاوعي ويعتبره قوة كونية شريرة تؤثر بصورة سيئة في الأشياء والإنسان. ولكثرة ما تخوف Von Hartmann منه صار يوصي بالانتحار كوسيلة للتخلص منه متطلعاً إلى أن تنتج الإنسانية قوة جهنمية كفيلة بأن تدمر الأرض برمتها وتمحوها من الوجود.

لكن هذه الأطروحات لم تصمد طويلاً أمام الاكتشافات الحديثة في علم النفس والعلوم التي تعنى بدراسة الدماغ.

اللاوعي، لغة، هو عدم الوعي بالشيء في وقت معيّن أو تعذّرُ الوعي به تماماً حيث لا يتجلى للإدراك لا ظاهراً ولا باطناً.

وفي التحليل النفسي يُعرَّف اللاوعي باعتباره مجموعة متشابكة من التصورات الذهنية والأحاسيس والانفعالات التي تؤسس لنفسية الشخص.

في هذا الحديث نأخذ بالتعريفين معاً. ومن المعلوم أن ثمة تعاريف أخرى تختلف فيما بينها قليلا أو كثيراً بحسب المذاهب السيكولوجية.

3. صعوبة دراسة اللاوعي في الإبداع

إذا كان اللاوعي قد أُشبع دراسةً وكان دوره واضحاً في حياة الإنسان النفسية، فإن دوره في الإبداع والاكتشاف لم يحظ باهتمام يذكر. فباستثناء مقالين لعالمين فرنسيين في الموضوع وفي ميدان ضيق ولكنه قابل للتعميم على مختلف الميادين العلمية الأخرى، فإننا نفتقر إلى دراسات تركيبية لتجارب العلماء والمبدعين في شأن مناهجهم في العمل وظروف إنتاجاتهم الفكرية.

ولعلّ قلّة الدراسات في الموضوع الذي نحن بصدده تعود :

أولا : إلى تقصير العلماء والمبدعين في تسجيل تجاربهم، إذ الاعتقاد الراسخ عندهم هو أن الاكتشاف إنما يدرك عبر إجراءات منطقية، كما تزعم العقلانية الديكارتية المهيمنة في أوروبا؛ فالخيال والحدس وكل ما لا ينبعث من الإرادة فهو أمر مرفوض عندها لا يعتمد عليه علمياً.

ثانياً : إلى صعوبات منهجية جمة حيث تتداخل في دراسة دور اللاوعي في الإبداع علوم كثيرة كعلم النفس وبيولوجية الدماغ وعلم الإدراك وتخصصات دقيقة للعلماء المعنيين بتجاربهم الخاصة بتلك الدراسة.

فهناك فيما أرى ثلاثة مناهج لدراسة اللاوعي في الإبداع :

1) المنهج الذاتي، ونعني به هنا قيام المبدع نفسه بتسجيل ما يخطر بذهنه من أفكار وخواطر وأحاسيس ذات صلة بإحدى إبداعاته أو اكتشافاته، مما يقتضي أمرين اثنين :

- استحضار المبدع أو العالم تجربته وكلَّ ما يتّصل بإبداع أُنجز أو اكتشاف تحقق.

- وقوفه موقف المنتظر المتربص بلحظة انكشاف ما قد يشكل إبداعاً او يساهم فيه.

فالمنهج يتطلب إذن شروطاً غير عملية ويتعرض للنقض ككل عمل ذاتي استبطاني.

2) المنهج الإحصائي الاستقصائي ويعني أن دارس الظواهر اللاواعية هو غير المبدع الذي تُدرس طرقُ انبعاث أفكاره وهو يفكر، فيحصل على معطيات بطريقة غير مباشرة عبر شهادة المبدع المعني بالدراسة، فتصاب هذه الأخيرة بنواقص المنهج السابق. أضف إلى ذلك أن الاستنتاجات لكي تكون ذات قيمة علمية لابدّ من إخضاعها لتجارب كثيرة تُجرى على يد مبدعين كثيرين وفي نفس التخصص العلمي، الشيء الذي قد لا يُدرك، لأن الأمر يتعلق بظاهرة استثنائية، ظاهرة الإبداع والاكتشاف.

3) المنهج التجريبي العلمي الذي لم يتناول بعد أثر اللاوعي في الإبداع.

4. دور اللاوعي وتجلياته

كان بعض فلاسفة اليونان وبعض علماء العصور المتأخرة يصرّحون بأن ابتكاراتهم واكتشافاتهم إنما تنزل عليهم بوحي من الآلهة أو تتجلى لهم أثناء النوم.

كان سقراط مثلاً متيقّناً من أن أفكاره المتميّزة قد أملاها عليه جنٌّ مقرب منه. كما كان ڤيتاغوراس كلما عجز عن الإتيان بدليل أو بيان لقانون عثر عليه، يلجأ إلى القول بأنه رآه في المنام أو ألهمه إياه إلاه من آلهة اليونان.

وقريباً منا زمنياً، نجد العالم الألماني الفيزيائي والرياضي الشهير ﮔاوس (Gauss) يقول في شأن اكتشاف يتعلّق بمسألة رياضية كان قد أرّقه البحثُ فيها سنوات غير قليلة : «وأخيراً، يقول العالم، نجحت قبل يومين في تحقيق اكتشاف كنت منشغلا به، ليس بفضل مجهوداتي الشخصية المضنية، بل بفضل الله ومنته. فجأة انكشف اللغز الذي كان يغشى المسألة التي كنت أتخبط فيها، فحصل عندي الحلُّ في لمحة بصر. هذا، ولا أستطيع تحديد سر تفوقي ولا طبيعة العوامل التي جمعت بين ما حصل عندي من تجربة بالمسألة المطروحة وبين ما جعل تفوقي ممكناً.»

يحكي الشاعر والأديب الألماني المشهور ﮔوته (Goethe) أنه كتب معظم أشعاره ليلاً كأنه كان في حلم، حيث يقول : «أنهض ليلاً من فراشي ثم أتوجه توّاً إلى مكتبي فأكتب على الورق بطريقة منعرجة قصيدة من أولها إلى آخرها دون أن أتوقف ولو لتسوية السطور». ففي حديث آخر مع صديقه

إكرمان، يصرح : «إن كل إنتاج رفيع إنما يتعدّى طاقات المبدع الذّاتية، وإذا ما اعتقد أنه يتصرف في عمله، بمحض إرادته، فإنه في الواقع يعمل تحت ضغط قوة جنونية يرضخ لسلطانها من حيث لا يشعر فتفعل به ما تريد»[6] [نجد صدى لهذا الكلام في فلسفة ڤون هرتمان].

وهناك مثال آخر في منتهى الغرابة يتعلق بالعالم الهندي رمانوجان (Ramanujan) الذي توصل إلى اختراعات رياضية مهمة عجز عنها علماء أوروبيون، من القرن الماضي، في حين أنه لم يتلق في حياته إلا تعليماً ثانوياً ولم يكن يتوفّر إلا على كتاب يتضمن 4000 مسألة رياضية بدون حلول. كان يسجل نتائجه الرياضية مباشرة عند استيقاظه من النوم فيقول إن الإلاهة ناماجيري (Namagiri) أوحت إليه بها في منامه[7].

وهذا العالم الرياضي الألماني ديريشلي (Dirichlet) كان يضع كتاب الاريتميتيكا للعالم گاوس، تحت وسادته ليلا عسى أن يأتيه الإلهام لفهم بعض الأقوال والبيانات الغامضة التي وردت في الكتاب[8].

نستنتج من الأمثلة أن اكتشافات وإبداعات حصلت فجأة وبطرق مختلفة نجملها في ثلاثة عوامل : المصادفة، الحلم، الإلهام.

أ. دور المصادفة في الاكتشافات : قال به بعض بيولوجيي القرن الماضي وأخصائيين في علم النفس جازمين بأن عملية الاكتشاف تشبه الطفرة البيولوجية التي يعتبر العلمُ الحديث أنّها تحدث بصورة فجائية في الوراثة البيولوجية، ولكن جلّ العلماء لا يقبلون هذا الرأي.

أجل لقد وقعت صدفة اكتشافات كثيرة لاسيما في العلوم التجريبية، إذ يكون العالم موجِّهاً اهتماماته وبحوثه في اتجاه معيّن انطلاقاً من تصورات نظرية ، فيعثر على نتائج لم تكن في الحسبان بل بعيدة كل البعد عن المسألة المعروضة للبحث. نضرب كمثال على ذلك اكتشاف كريستوف كولمبوس للقارة الأمريكية في حين أنه كان يبحث عن الهند. فدور المصادفة إذا صح حقيقة إنما هو دور محدود جدّا. كيفما كان الأمر، فالمصادفة لا تصادف إلا من كان مهيأً علمياً ونفسياً لاستقبالها. كان باستور الذي عثر صدفة على تلقيح ضد كوليرا الدجاج ينبّه تلامذته بقوله : «في مجال المشاهدة إن المصادفة لا تفضل إلا العقول المهيّئة».

المصادفة في العلوم مفهوم اصطلاحي يستعمل عبر حساب الاحتمال لتفادي نقص معرفي حاصل.

ب. دور الحلم : هل الحلم أو النوم يأتي بما من شأنه أن يشكل نواة إبداع أو اكتشاف ؟ لقد قام العالم الفرنسي جاك هدامار باستقصاء أراء بعض العلماء في هذا الشأن. فلا أحد يذكر أنه رأى في منامه ما يفسح المجال لاكتشاف أو يتسبب فيه، بل أجاب بعضهم أنهم يعثرون على حلول لقضايا علمية شائكة شغلتهم طويلا، وذلك في اللحظة التي يستيقظون فيها من النوم. أصوغ مثالاً على ذلك بشهادة للعالم هدامار نفسه حيث يقول : «أيقظني ذات ليلة ضجيج خارج منزلي فإذا بجواب مسألة رياضية كنت مشغولا بها مدة طويلة، ينكشف لي بدون أدنى تفكير ولا عناء، والغريب في الأمر، يقول العالم، أن الحل تجلى من خلال بيان يختلف عن الأساليب التي اتبعت من قبل لمعالجة المشكل»(9).

ج. دور الإلهام : وأما الإلهام، وهوالمقصود في هذا الحديث، فأسبابه كثيرة، تختلف باختلاف المبدعين، بل عند نفس المبدع، وبحسب الظروف والمؤثرات والأحوال النفسية.

فمن المبدعين من كان يجد الإلهام إما بعد عمل شاق وتأمل عميق يؤدّيان به إلى حالة من الارتخاء الجسدي والفكري تعقبها مدّة من الراحة وإمّا إثر هيام عاطفي شديد أو معاناة إنسانية، وإما بتناول النبيذ أو المخدّرات. كل هذه العوامل قد تفسح المجال لنشاط فكري غير واع. هكذا كان بعض الشعراء الرومنسيين الفرنسيين مثل بودلير (Beaudelaire) وڤرلين (Verlaine) ورامبو (Rimbeau) يجدون سجيّتهم وإلهامهم بتناول الحشيش.

اِطّلعتُ في مجلّة أسبوعية قبل بضع سنوات على حوار أُجريَ مع عبد العزيز بينبين يتحدّث فيه عن علاقة أبيه الخاصة بشاعر الحمراء، ذلك أن بن ابراهيم لما يتناول الخمر ويُكثِر منه، يتفجّر لسانه شعراً وقصائد طويلة بحضرة الفقيه بينبين الذي كان يحفظ حيناً وعن ظهر قلب ما كان يصدر تلقائياً من الشاعر، وفي اليوم الموالي يقدّم الفقيه للشاعر قصائده محرّرة تحريراً، في حين لم يكن يتذكر بن براهيم منها ولو بيتاً. ولعلّ لأبي نواس تجربة إبداعية مماثلة مع الخمر.

جاء في رسالة مشهورة للموسيقار موزار ما يلي : «تنزل عليّ الأفكار أفواجاً وبسهولة عندما أشعر بالراحة والابتهاج أو عندما أسافر على عربة أتجول بعد تناول طعام لذيذ، أو في ليلة لا أجد فيها للنوم سبيلا. من أين وكيف تأتيني تلك الأفكار ؟ لست أدري، إذ ليس لي فيها يد على الإطلاق. أحتفظ بالأفكار

التي تروقني ومنها يتكون في ذهني نغم ثم لحن، وهكذا حتى أنهي تأليف قطعة موسيقية في ذهني قبل أن أشرع في كتابتها»(10).

في الاستقصاء الذي أشرت إليه قبل قليل يجيب بعض العلماء أن اكتشافاتهم المهمة الصعبة الإدراك حصلت لهم في حالات ثلاث :

1) الراحة بعد نشاط فكري مكثف،

2) الاشتغال بقضايا جانبية غير القضية التي وقع فيها الاكتشاف،

3) في الصباح عند النهوض من النوم.

من بين هذه الأجوبة أذكر شهادة العالم الألماني الفيزيائي هيلمولتز (Helmholtz) يقول : «لا أصل درجة الإلهام أبداً عندما يكون ذهني متعباً أو أكون جالساً في مكتبي. أحتاج على الأقل إلى ساعة كاملة من الراحة الجسدية والفكرية قبل أن أجد أفكاراً جديدة أصيلة». بينما يقول عالم آخر : «الأفكار المثمرة أكتشفها على العموم بصورة مفاجئة حين أكون مستريحاً من تعب فكري كبير».

5. تجارب خاصة دقيقة

أتوقف الآن عند أهم التجارب في هذا الحديث عرفها العالم هانري پوان كاري (Henri Poincaré) وكانت موضوع محاضرة ألقاها سنة 1908 أمام جمعية علماء النفس في باريس، ثم كتبها وعلق عليها بعمق وإسهاب في كتابه.

كل تجاربه – وهي أربع – وقعت له أثناء اشتغاله بقضايا رياضية تصب في اتجاه علمي واحد.

التجربة الأولى : يقول العالم : «كنت طيلة أسبوعين أكدُّ وأجتهد لإيجاد برهان على استحالة وجود دوال بخصائص معيّنة كما كان يتراءى لي ذلك. أجلس كل يوم في مكتبتي أبحث في المسألة ساعات متواصلة بدون جدوى. ذات مساء وعلى غير عادتي تناولت القهوة فلم يغمض لي جفن. بينما أنا ممتدّ على السرير بين النوم واليقظة، فإذا بسيل من الأفكار يتدفق في رأسي تتعلّق بالمسألة؛ كنت أُحِسُّ وكأنني أشاهدها تتصادم في ذهني وتتضارب بدون انقطاع إلى أن تلاقى بعضها وتشابك فألف تركيبة فكرية متينة ؛ في الصباح كنت أتوفر على جميع العناصر التي تثبت وجود مجموعة من الدوال تحقق الخصائص المحدّدة، وكان ذلك جواباً على المسألة التي استعصى عليّ حلُّها مدّة أسبوعين».

التجربة الثانية : «بعد حصولي على النتائج المذكورة أردت أن أعمق البحث في تلك الدوال محاولا كتابتها وتركيبها من دوال معروفة عند جمهور العلماء، ولكن لم أُوفّق في مسعاي. ذات يوم سافرت في رحلة جيولوجية نظمتها مدرسة المعادن بباريس، أثناء الرحلة لم أفكّر بتاتاً في المسألة العلمية المذكورة حيث شغلتني عنها مراحل السفر واهتمامات جيولوجية ومذكرات الأصدقاء. لمّا وصلنا إلى قرية كذا بدأنا نستعدّ للركوب في حافلة صغيرة، وبمجرد ما وطئت قدمي الحافلة انكشف لي فجأة وفي لمحة بصر ما كنت أبحث عنه. لم أتمكن في الحين من التحقق من صواب الرؤية وحقيقتها بحيث استأنفت الحديث مع

رفقائي، غير أن الانكشاف كان من الوضوح ما جعلني أتيقّن بصوابه وحقيقته. عند عودتي إلى بيتي تحققت من صحة الأمر وكان كذلك».

التجربة الثالثة : «بعد ذلك شرعت مباشرة في دراسة مسألة تتعلّق بحساب الأعداد دون أن أحقق أي تقدّم يذكر بعد أيام من البحث والتنقيب، الشيء الذي دفعني إلى قضاء بعض الأيام في شاطئ بمدينة غير بعيدة من مدينة إقامتي. في يوم من تلك الأيام، بينما أنا سائر فوق صخرة ولا أفكّر في المسألة الحسابية بتاتاً، بل كنت مشغولاً بأمور أخرى، فإذا بأفكار تملأ رأسي فجأة وفي لمحة بصر وكأنها رؤية محققة ومشاهدة واقعية تستميلني إلى الاعتقاد أن تلك الأفكار صحيحة لا ريب فيها وتتضمن أمرين اثنين :

1) المسألة الحسابية التي فشلت في دراستها لها علاقة مباشرة بالبحوث الآنفة الذكر، الشيء الذي لم يخطر ببالي أبداً،

2) مجموعة الدوال التي عكفت على تحديدها سابقاً هي أكبر من تلك التي حصلت عليها من قبل».

التجربة الرابعة : «إثر رجوعي إلى مدينتي فكرت في الأمر فوجدت أن مجموعة الدوال التي عكفت على تشخيصها هي أكبر من تلك التي حصلت عليها من قبل. فشرعت في تعميق البحث فتبينتُ فقط الصعوبات والمشاكل التي تحيط بالمسألة، وهذا في حدّ ذاته تقدّم. بعدها ذهبت إلى قضاء الخدمة العسكرية فأصبحت لي انشغالات أخرى غير انشغالاتي الرياضية. ذات يوم وأنا أعبر أحد شوارع المدينة فإذا بحل المشكل الذي وقفت عنده من قبل يتجلى

لي بنفس الطريقة، أي فجأة وفي ظرف وجيز. لم أحاول التحقق من صحة الحل ليقيني بصوابه. لما انتهيت من الخدمة العسكرية شرعت في جمع كل ما تراكم عندي من حلول للقضايا التي شغلتني في البداية فحررت رسالة في الموضوع بجرة قلم وبدون أدنى عناء.

تلكم هي الوقائع التي أخبر بها العالم الفرنسي، فلنتوقف قليلاً عندها لتلخيصها واستخلاص ما يمكن استخلاصه من معطيات تفيد الموضوع الذي نحن بصدده.

كان حدث الانكشاف :

أ. بصورة مباغتة وفي لمحة بصر

ب. في ظروف من الراحة والاستجمام أو في مناسبات لم يكن العالم يفكر قط في مسائل تتصل بموضوع الانكشاف، بل كان اهتمامه آنذاك منصرفاً إلى قضايا لا تمتّ إليها في شيء.

ج. متزامنا مع إحساس قوي عند العالم بصواب النتائج المحصل عليها وصحتها.

د. لم تقع تلك الانكشافات صدفة، بل سبقتها فترة من العمل والبحث والتأمل والتركيز العميق، ولم يقع الانكشاف أثناء البحث بل بعد الانصراف عنه إما بأخذ قسط من الراحة وإما بالانشغال بما لا يُتعِب الذهن ويكلّفه.

فإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على نشاط سابق قام به الدماغ في غير وعي صاحبه. فدور اللاوعي ثابت ومحقق لا ريب فيه.

6. مراحل الإبداع

لقد اصطلح بعض الدارسين لتجربة العالم (H. Poincaré) لا سيما علماء في الدماغ والجهاز العصبي على تقسيم تلك التجربة إلى أربع مراحل :

المرحلة الأولى : هي مرحلة التهييء (préparation) التي يكون فيها العالم أو المبدع منهمكاً في دراسة موضوع مّا أو قضيّة معقّدة فيُليها كل اهتمامه وجهده الفكري. هذه المرحلة ضرورية حيث يُعطي العالم الانطلاقة لنشاط غير واع للدماغ؛ فلولاها ما كان لينشط في اتجاه معيّن.

المرحلة الثانية : هي مرحلة الاحتضان (incubation) وتصادف الفترة التي يأخذ فيها العالم قسطاً من الراحة ويترك جانباً الموضوع الذي أرّقه وأخذ بلب تفكيره، ولكن بصفة مؤقتة. وهذا الاحتضان يحدث في غير وعي المعني بالأمر.

هذه المرحلة يمر منها كل باحث؛ ذلك عندما نتناول مسألة من المسائل العلمية قد لا نحصل على نتيجة تذكر في الساعات أو الأيام أوالشهور الأولى. نترك حينئذ المسألة ثم نعود إليها مرة ثانية وقد لا نحقق أي تقدّم، وفجأة تخطر بالبال فكرة تحسم المشكل أو تقدم العمل بشكل كبير.

قد يقول قائل إن التوقف عن البحث لمدّة معيّنة، كان له أثر فعال، حيث أعاد للذهن قوّته وحيويّته فاستطاع الباحث بفضلها أن يحصل على أفكار جديدة تساهم في تقدم العمل. هذا أمر ممكن، غير أن العالم يرى غير ذلك، حيث يفترض أن فترة الراحة المذكورة قد أفسحت المجال للدماغ لكي يقوم بنشاط

ذهني تحت عتبة الوعي دونما تشويش أو توجيه أو ضغط يمارسه عليه الباحث بمواصلته التفكير والتنقيب في المسألة المطروحة للدراسة.

المرحلة الثالثة : هي مرحلة الانكشاف أو الإلهام (illumination) وتصادف اللحظة التي يُلهم فيها العالم فيحصل في ذهنه من حيث لا يشعر ما لم يتوصل إليه بجهوده وهو في حالة وعي تام.

إنني امتنعت عن استعمال كلمة كشف نظراً لثقلها ورمزيتها الروحية في التصوف حيث تدل على رؤية ربانية؛ ولكن المعنى هنا وهناك واحد.

المرحلة الرابعة : مرحلة التحقيق، يحقق فيها العالم صحة الانكشاف وصوابه.

في ختام مقاله يقربنا بوان كاري من دور اللاوعي في الاكتشاف ومن نشاط الدماغ تحت عتبة الوعي بمثال معبر، لا شك أنه استلهمه من تجربته الأولى ومن تصور فلاسفة اليونان المادّيين مثل ديموقريط (Démocrite) ولوسيپ (Leuccipe)، افترضوا فيه وجود ذرات مادية دائمة التماسك – يطلق عليها الأثينيون عبارة de lucrèce (atomes crochus) – تتكوّن منها الأجسام المادية. في هذا المثال يعتبر العالم الأفكار كوحدات ذهنية ثابتة عندما يكون الفكر في حالة سكون ومتحركة في عكس الحالة. فنشاط الفكر يعني نشاط الوحدات الذهنية، وعندها تقوم هذه الأخيرة بحركة في سائر الاتجاهات تتصادم بينها، تتجاذب وتتدافع حتى يتزاوج بعضُها ويتماسك فيشكل تركيبة أو تراكيب فكرية تروم مقتضيات ما كان يشغل البال من قضايا ومسائل. فحركة الوحدات

وتوجُّهها لتكوين تراكيب ذهنية معينة إنما يعود إلى نشاط إرادي يقوم به الإنسان عندما يباشر مسألة مّا. ففترة الراحة التي أشرنا إليها قبل قليل والتي يأخذها الباحث، ليست فترة راحة بالنسبة للدماغ، إذ يستمر في نشاطه في غيرما شعور صاحبه، وعندما تتكون جملة أفكار متنافسة ثابتة تتعلّق بالمسألة المطروحة، عندها تتجاوز تلك الجملة عتبة الوعي فتنبعث فجأة كحل للمسألة.

إن الانكشاف بعد التعب والتفكير العميق لشيء عظيم ينطوي على ألغاز محيّرة؛ عندما يحدث ذلك الانكشاف يشعر الباحث بانفراج وانشراح وكأن غيوماً دامسة قد انقشعت وأبواباً موصدة قد فُتحت من حيث لا يدري فيُحسُّ بسرور عميق وغبطة عارمة تشبه نشوة الروح والقلب عند الصوفي إثر رؤية ذات بعد روحي ومشاهدة ربانية. يتذكر عالم معاصر عاش تلك االتجربة فيقول : «لشدّة تأثري وعظيم انبهاري بلحظة الانكشاف وما حملت من جديد الأفكار اغرورقت جفناي»[12].

من هذه التجارب الإبداعية ومن العوامل التي تضافرت على انبعاث الإلهام تحت عتبة الوعي يمكن أن نناقش الإشكالية التي أشرت إليها في بداية هذا الحديث وتتعلق بمعرفة ما إذا كانت الأسبقية للفكر أم للغة في نشأة الأفكار والمفاهيم وغيرها، وهذا سيكون موضوع حديث مقبل إن شاء الله.

المراجع

1) عنوان الندوة : Classique, classicisme et civilisation

2) Islam et Classicisme, bulletin de la classe des lettres, Académie royale de Belgique,7 - 12, 2007, pages 332 -340

3. محمد شفيق : أفكار متوحشة (بالفرنسية)

4) Edouard Van Hartmann, philosophie de l'inconscient, 1869.

5) Jacques Hadmard, «Essai sur la psycologie de l'invention», édition Jaques Gabay, Gauthers - Villars 1959.

6) Jean-Pierre Eckermann, Entretiens avec Goethe dans les dernières années de sa vie, 1838.

7) إن أمر رومانوجان لأمر عجيب. ازداد سنة 1887 في بيئة براهمية فقيرة وانقطع مبكراً عن الدراسة للعمل في شركة خاصة كمحاسب بسيط. عندما بعث، بإيعاز من أحد مدرّسيه السابقين، بابتكاراته الرياضية، وهو لا يزال في بداية شبابه، إلى عالمين إنجليزيين مشهورين آنذاك، هاردي (Hardy) وليتلهود (Littlewood) لم يُؤخذ على محمل الجد من قبلهما. ولكن بعد تفحص أعماله بإمعان، تداركا الأمر، إذ تبيّن لهما أنه يتوفر على حدس وخيال وموهبة خارقة. فعملا كل ما في وسعهما لاستقدامه إلى جامعة كامبريدج، مثلا ببعث أحد أعوانهما إلى الهند لحثّ رامانوجان على الالتحاق بهما. في بداية الأمر رفض هذا السفر إلى إنجلترا لاعتقاده أن عبور البحر قد يفقده هويته. فما كان به، نزولا عند نصيحة مدرّسه آنف الذكر، إلا أن يتوجه إلى معبد «الإلاهة ناماجيري» عسى ان يأتيه «الوحي» منها. بعد قضائه ثلاث ليال نوما على الأرض، رأى في منامه الآلهة تأمره بعبور البحر.

بخصوص اهتمام العالمين الإنجليزيين برامانوجان يقول عالم المنطق برتراند راسل (B. Russell) بتهكم واستعلاء في رسالة لأحد زملائه : «لقد وجدت في بهو الجامعة الأستاذين هاردي وليتلهود في حالة تهيّج كبير، لاعتقادهما أنهما اكتشفا نيوتن جديد في شخص محاسب (comptable) هندي يتقاضى عشرين ليرة في السنة.»

قدّم رامانوجان إلى كامبريدج بعد إذن آلهته، فتوثقت العلاقة بينه وبين العالمين وتمخضت عن صداقة بينهم جدّ عميقة وأعمال رياضية رائعة حيث كان كل مطلع يوم يفاجئهما بأفكار ورؤى لا تخطر إلا ببال النبغاء، ممّا كان يغمر العالمين إعجاباً ممزوجاً بالاندهاش والانبهار. كل ذلك أهّل رامانوجان ليتبوأ درجة أستاذ كرسي بدون شواهد في كامبريدج التي كانت بداية القرن العشرين من أهم جامعات العالم وأشهرها ولا

تضم هيأة التدريس فيها آنذاك إلا علماء وباحثين مرموقين، ومن غرائب الأمور وعجائبها أن يقول عالم انحدر من أسرة أرستقراطية، درس ودرّس في أكبر جامعات العالم وسجل اكتشافات جليلة، أن يقول في حق شاب هندي ولد في وسط متواضع ولم يكمل دراسته الثانوية، عاش فقيراً ومات فقيراً في ريعان شبابه ولم يمتاز إلا بنبوغه الفطري، أن يقول هاردي في آخر أيامه : «عندما أشعر بالاكتئاب أو عندما أُصبر نفسي على الإنصات لزميل مجامل، أقول في نفسي : «... إني عملت مع ليتلهود ورامانوجان بالنّدّ للنّد»[13]»

8) Marcus du Sautouy, la symphonie des nombres premiers, p. 208.

9) Jacques Hadamard, ref (5), p. 18 - 19.

10) ref. précédente.

11) Henri Poincaré, Science et méthode, Flammarion, 1910, p. 43 - 63.

12) J-P.Changeux, Alain Connes, Matière à penser, Odile Jacob, 2000, P. 112

13) G.H. Hady, A Mathematician's Apology.

الإبداع الشعري
وازدواجية أداة التعبير(*)

عبّاس الجراري

إن موضوع : «الإبداع الشعري وازدواجية أداة التعبير». يمثل قضية أو ظاهرة تدخل في نطاق إشكالية كبيرة تمس الإبداع والازدواجية عامة، وتدخل في نطاق الدرس الأدبي والنقد، وإن لم يعن الدارسون والنقاد بها كثيرا، على الرغم من أهميتها وتعدد جوانبها.

من جوانب هذه الإشكالية ازدواجية أجناس التعبير أو (الإبداع وازدواجية الأجناس)، كأن نجد الأديب مثلا يكتب القصة والشعر، أي ينشئ في جنسين. هناك نماذج كثيرة نعرفها في الشرق والغرب لهؤلاء الذين أبدعوا في أكثر من جنس. توجد إشارات دراسية خفيفة إلى هذه الظاهرة. بعض النقاد قالوا إنه حين يكون الأديب يكتب في جنسين، فإنه قد ينجح في واحد وقد يفشل في الآخر.

---

*) ملخص الحديث الذي ألقاه العضو عباس الجراري في الجلسة العادية للأكاديمية يوم الخميس 18 سبتمبر 1986.

نقاد غيرهم قالوا إنه طالما أن الأديب متمكن من الأداة أي من أداة التعبير، فإنه يستطيع أن ينجح في أي جنس كان. وهذا رأي يناقش لأن لكل جنس خصوصيات.

قضية أخرى تدخل في هذه الإشكالية الكبيرة، وهي الإبداع وازدواجية التعبير بصفة عامة، كأن يكتب الأديب في لغتين مختلفتين. هذه قضية - على أهميتها وانتشارها النسبي - لم تلق كبير عناية من النقاد. هنا أيضا مجمل ما قيل أن المبدع في لغة حين ينتقل إلى لغة أخرى يكون مجرد ناقل ومترجم للإبداع الأول. وكذلك قيل إن هذا المبدع في اللغتين إذا كان متمكنا من الأداة فإنه يستطيع أن ينجح فيهما، لكن شريطة أن يكون متقنا للغتين : لغته هو واللغة الأخرى في نطاق ابداعيتها، أي كما يستعملها المبدعون الأصليون.

جانب آخر، وهو الذي أريد أن أركز عليه في هذا العرض، ويتعلق بالإبداع في لغة وفي لهجة أو لهجات قريبة أو بعيدة من هذه اللغة، كالإبداع في العربية المدرسية المعربة، ثم في العامية سواء كانت هذه العامية عربية أو بربرية. لماذا أركز عليه ؟ لأني صادفته عدة مرات أثناء بحثي في الأدب المغربي. أولا حين عنيت بدراسة نشأة هذا الأدب وتساءلت كيف لم تظهر آثار الازدواجية في الأدب العربي الذي أنشأه المغاربة في العصور الأولى ؟ كيف أنه جاء مصفى من أي أثر أو تأثير للهجة أو لهجات محلية، ابتداء من طارق وخطبته - على الرغم من الكلام الذي قيل حولها - إلى الشعراء الأوائل الذين عرفتهم القرون الأولى كسعيد المصمودي وإبراهيم الأصيلي وعبد الله الكفيف، هؤلاء الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى التي نعتبرها فترة النشأة، لا نجد عندهم أثرا للازدواجية.

ثم أثارت انتباهي هذه القضية حين درست الأمير أبا الربيع سليمان الموحدي، هذا الشاعر الذي كان يعيش في عصر تميز بالازدواجية اللغوية وخاصة في عهد المهدي وعبد المومن كما هو معروف. وتساءلت يومئذ وأنا أدرس أبا الربيع كيف لم تظهر آثار الازدواجية التي عرفها العصر في شعر شاعر مقرب إلى الدولة وله مكانته فيها.

وتساءلت مرة ثالثة وأنا أنظر إلى عموم الأدب العربي في المغرب، وهو يصدر عن مبدعين ينتسبون إلى بيئات مختلفة في سوس وفي البادية وفي جبال الأطلس... الخ، كيف لا نصادف إلا نادرا آثار هذه اللهجات المحلية، وبصفة خاصة حين نتعامل مع شعراء العربية الكثيرين في سوس مثلا، ونبحث في أشعارهم عن ملامح البيئة وعن تأثير اللهجة السوسية في أشعارهم ؟ ومثلهم الشعراء الذين عاشوا في بيئات أخرى، وإن كنا نجد استعمال بعض الكلمات والتراكيب في حالات نادرة.

وأخيرا طرحت السؤال على نفسي حين كنت أنجز دراستي عن قصيدة الملحون، ووجدت أن هناك بعض الشعراء الكبار الذين برزوا في هذا الفن ينشئون كذلك في الشعر المدرسي المعرب، أي يبدعون بازدواجية في أداة التعبير. في طليعة هؤلاء التهامي المدغري والحاج إدريس بن علي السناني المعروف بـــ (لحنش) والسلطان مولاي عبد الحفيظ.

هؤلاء الشعراء الذين برزوا في التعبير بالأداتين لفتوا انتباهي، وزاد في إثارة هذا الانتباه أنهم كانوا يعيشون في فترة هي التي جعلتني أطرح السؤال حول هذه القضية، أي النصف الأخير من القرن الماضي (19 م) وأوائل هذا القرن (20م).

هذه هي القضية التي أريد أن أحاول المساءلة حولها وإشراك حضراتكم معي في هذه المساءلة.

في الحقيقة، إني حين أثير قضية الإبداع والازدواجية، وحين أثيرها مرتبطة بالشعر، لا أشك في أن لشاعر الملحون والعامية - كالشاعر المعرب - ممارسته الشعرية وحق هذه الممارسة بكل ما تقتضيه من انضباط مع متطلبات العملية الإبداعية. بطبيعة الحال لا أتحدث عن الشعراء الأوساط أو أولئك الذين يوصفون بالرداءة، ولكن أتحدث عن المبدعين، أي أني أفترض التعامل مع طبقة معينة من المنشئين. كذلك حين أتحدث عن العملية الإبداعية، أقصد كل ما تعنيه لبلورة ما يفعل في الشاعر وما يحرك تجربته وما يحثه على التعبير من مضامين تعكس تجربته. وهي تجربة لا أتصورها مصطنعة ولكن نابعة من معاناة ورؤيا شعورية وفكرية، أي رؤيا متكاملة تنطلق من ذات المبدع لتحتضن الوجود كله، مهما كان هذا الوجود متسعا في الزمان والمكان. ومن هنا فإني لا أرى المبدع مثلا متخذا موقفا من الماضي والتراث، طالما أنه يحتضن الوجود كله، إذ يستطيع أن يرجع إليه وأن ينطلق منه لينظر إلى المستقبل باعتباره رديف التطوير والتجديد.

واللغة في العملية الإبداعية تبقى العنصر الأساسي، ومن ثم فإن معرفة المبدع بها تقتضي جوانب متعددة، منها المعرفة بقواعد اللغة وأصولها وأسرارها، وهي معرفة لا ينبغي أن تقتصر على الألفاظ والتراكيب في حال جمودها وسكونها، ولكن من حيث هي خامات تستبطن وطاقات قابلة للتفجير ولكن تستخرج منها بنيات ودلالات وإيحاءات. هذه هي المعرفة الحق باللغة. بطبيعة الحال حين أتناول اللغة في إبداع ما، فإني أفترض المعرفة بما تقتضيه العملية الإبداعية، سواء في مجال الإيقاع أو في مجال التصوير وما إلى ذلك.

وحين أنظر في التعبير الذي صدر بالعامية في قصيدة الملحون، أجده يتميز بخصوصيات منطلقها اللغة بما فيها من ألفاظ وتراكيب، وبما فيها من أسرار وإيحاآت، وبما فيها من سحر وجمال، وبما فيها من احتكاك بالواقع، ثم بما فيها من رؤية يمكن أن تتجاوز الواقع وتخرج عن المألوف، أي أن اللغة هنا في الشعر العامي – شأنها شأن اللغة في الشعر المعرب – لا تخرج عن كونها لغة ذات وجهين أو ذات حالتين : الأولى هي الحالة المكشوفة، إذ يتوسل بها في التعبير التقريري المباشر كوصف الأشياء العادية مثلا. وهناك الحالة الثانية التي تكون فيها اللغة مكثفة تختزن رموزا ودلالات لا يمكن أن تبرز إلا على يد الشاعر المبدع المتمكن من هذه اللغة، حتى وهي العامية كما هو الأمر هنا.

حين أقارن مجال الإبداع بين الأداتين أو اللغتين : المعربة والملحونة، أجد أن العامية تنهض بوظيفتين اثنتين. أولا تنهض بوظيفة التواصل اليومي أو الذي يمثله التخاطب والتعامل.الخ، وتقوم بوظيفة ثانية من حيث كونها أداة للتعبير الشعري. اللغة المعربة تقوم كذلك بهذه الوظائف وتزيد على العامية أنها لغة العلم والفكر، وهذا شيء مفروغ منه ولا يناقش.

ومن ثم فإن العامية حين يتوسل بها في الشعر، فإنها لا تخرج عن كونها تؤدي وظيفتها الطبيعية، ولكن من حيث هي – كما قلت – لغة مكثفة وليست مكشوفة للتعامل التقريري المباشر. ثم إن هذه اللغة التي ينشأ فيها أدب عامي تزيد على الأخرى شيئا، وهو أنها حين يبدع فيها الشعر كما هو الشأن بالنسبة للملحون، وحين يؤدى هذا الشعر سواء بالسرد أو بالغناء، فإنها تزيد تأثيرا في المتلقي لعله يفوق كل فعل يمكن أن يحدثه أي نص في المتلقي وكيفما كان.

أعود للشاعر الذي يبدع في النمطين أو يستعمل الأداتين، وأقدم تساؤلا من درجتين أو تساؤلين اثنين : الأول لماذا اختار الشاعر الشعبي أن ينشيء قصيدته بالعامية وهو يستطيع أن يستعمل اللغة المعربة ؟ مثلا لماذا السي التهامي المدغري كان ينشيء قصائد الملحون أكثر مما كان يبدع في القصائد الأخرى؟ عندنا نصوص موجودة في مصادر تدل على أن المدغري كان متمكنا من أداة التعبير المعربة، وله قصائد واردة في بعض الكتب التي عنيت بالفترة. كذلك إدريس بن علي له ديوان ضخم مخطوط في خزانة الرباط هو : «الروض الفائح بأزهار النسيب والمدائح»، يدل على أنه كان متقنا للتعبير في اللغة المدرسية، ومع ذلك فإنه مال إلى العامية وبها اشتهر. ونفس الشيء بالنسبة لمولاي عبد الحفيظ الذي له ديوان في الملحون مطبوع على الحجر، وعدد من المنظومات والقصائد التي قالها في الغربة تصور حالته ووضع المغرب... الخ ومع ذلك لم يلتفت إليه باعتباره من الشعراء المدرسيين بقدر ما عني به كشاعر يقول في الملحون. إذن، لماذا اختار هؤلاء الشعراء أن ينشئوا بالعامية ؟

التساؤل الثاني هو : لماذا وجد الشاعر الشعبي وكيف وجد ؟ لا أقصد الشاعر الشعبي الذي يمكن أن يوجد في الجبل أو البادية. أعني منفصلا عن واقع معين، ولكن أقصد الشاعر الذي يوجد في بيئة لها تقاليدها الثقافية وأساليبها التعبيرية في الأداة الأخرى.

حين أطرح هذين التساؤلين بشكل مجرد أو تجريدي قد يجيب البعض بأن هذا الشاعر له موقف معين، وهو يريد أن يتحدى أو يتجاوز هذا الواقع ويرفض أساليب التعبير المتداولة فيه. في هذا الاتجاه يمكن أن تقدم عدة افتراضات هي عندي مرفوضة بالنسبة لشاعر الملحون، وبصفة خاصة بالنسبة لهؤلاء الذين

ذكرت أسماءهم. لماذا ؟ لأن شاعر الملحون - وكما تعرفون - كان دائما يحاول الاقتراب من الشاعر المدرسي لاقتباس كلمات وتعابير وأساليب بلاغية في محاولة تقريب العامية التي يستعملها من اللغة المدرسية، بحيث يصعب القول بأن الشاعر الشعبي كان صاحب موقف، أو كان يريد أن يتجاوز أو يتخطى الشاعر المعرب.

الإجابة الأخرى التي يمكن أن تقدم بشكل تجريدي، هي أنه حين يوجد الفنان الذي يعيش تجربة وتتوافر له أدوات التعبير عن هذه التجربة، فإنه لا يسأل نفسه كيف يعبر.

وهناك افتراض ثالث أو إجابة ثالثة رأيتها أكثر ملاءمة للواقع الذي ننطلق منه، ولهذه الأمثلة وكذلك للفترة التي نتحدث عنها، وللوضع الذي كان عليه الشعر في المغرب خلالها. نحن في هذه الفترة نصادف ضعفا في الشعر المغربي. فبعد الشعراء الذين يمكن أن نعتبرهم كبارا أو مجيدين، كابن زاكور وابن الحاج وابن إدريس، يمكن القول بأن الشعر عرف نوعا من الفتور في نهاية القرن الماضي (19 م) وأول هذا القرن (20م). وشعراؤنا المزدوجون ربما شعروا بهذا الفتور، وربما حللوه وكان لهم رأي فيه، ولهذا اختاروا أن يتوسلوا بأداة أخرى ليعبروا عن تجاربهم. ثم إنهم لاشك لاحظوا القيمة الأدبية والاجتماعية التي كانت لشاعر الملحون في العهود المتأخرة وإقبال الجمهور عليه. مثلا بالنسبة لهؤلاء الذين تحدثت عنهم، كانت صورة سيدي قدور العلمي - وناهيكم به - قريبة وماثلة في أذهانهم.

أريد من خلال هذا أن ينظر إلى الوضع الذي كان عليه الشعر الذي ينشأ باللغة العربية المدرسية إذ كان ضعيفا، وإلى الصورة التي وصلت عن الشعراء الذين اكتسبوا بالعامية شهرة ومكانة، مع كل ما قد يثار حول واقع الثقافة عامة.

ليس القصد عندي أن نوازن بين نمطين أو بين أداتين، ولكن القصد عندي أبعد من هذا. ذلكم أننا حين نعنى بالأدب الملحون وبالأشكال الشعبية عامة مما أنتجته اللهجات، ينبغي أن ننظر إلى هذا التراث باعتباره يكمل التراث الآخر. فإني حين أدرس الشعر المغربي أو أضع تاريخا للشعر المغربي، وآتي إلى هذه الفترة وأجد أن هناك فتورا أو ضعفا في الشعر الذي صدر بالأداة المعربة، ولا أصادف أسماء تتزعم مجال هذا الشعر، ثم ألقاها في التعبير العامي، فإني أعتبر أن هذا تكامل في التراث وليس محاولة للفصل. ففي الوقت الذي يفتر أو يضعف مجال التعبير في أداة ما، فإنه يزدهر ويبرز في الأداة الأخرى ؟ وهذا مما يتيح التكامل، وأقول كذلك ملء الفراغ الذي نصادفه كثيرا في تاريخنا الفكري والأدبي.

هذه حضرات الاخوة هي القضية التي أردت أن أطرحها عليكم بكثير من الإيجاز والتركيز عساكم تغنونها بملاحظاتكم، ولعلي أن أكون وفقت في طرحها. وشكرا.

حول التراث السياسي
في الغرب الإسلامي

محمد بنشريفة

لن أتحدث عن مفهوم السياسة عند علماء المسلمين، ولا عن تطور التأليف فيها بالمشرق، فهذا كله توجد فيه دراسات متعددة، ولكن الذي في حاجة إلى الدراسة هو التراث السياسي في الغرب الإسلامي، فالذي نشر منه قليل، وما كتب حوله أقل من القليل؛ ولهذا سأقتصر في حديثي هنا على تطور التراث في الأندلس والمغرب بكيفية موجزة فأقول :

من المعروف أن علماء الأندلس كانوا من بين أهل المغرب، روادا في التأليف عموما، وَروادا في التأليف في علم السياسة خصوصا، ويعتبر كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه من الأسس التي قام عليها بناءُ هذا العلم فهو يعد من الأصول التي نشأت عنها فروعه، فكتاب «اللؤلؤة في السلطان»، وكتاب «المرجانة في مخاطبة الملوك»، وكتاب «المجنبة في التوقيعات وأخبار الكتبة» وغيرها من كتب العقد الفريد هي من صميم علم السياسة والتدبير، ولهذا نجد

الذين ألفوا في هذا العلم بعد ابن عبد ربه يرجعون إليه وينقلون عنه، ومن أمثلة ذلك أن المؤلفين المتأخرين يقتبسون منه هذا الفرش الذي مهّد به لـــ«كتاب اللؤلؤة في السلطان» وهو :

«السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم».

لكن كتاب «العقد الفريد» في مجمله كما نعرف كتاب في الأدب العام وليس كتاباً خاصاً بالسياسة.

أما التأليف الخاص بالسياسة فقد ظهر أول ما ظهر حسب علمنا في الأندلس عند علمين متعاصرين جمعا بين مدارسة العلم وممارسة السياسة، أولهما هو ابن حزم الذي طبقت شهرته الآفاق، وثانيهما هو وليد التدميري، وقد سحب عليه الزمان أذيال النسيان، وكلا الرجلين تقلد الوزارة أو ما يقرب منها، فابن حزم كان وزيرا للمستظهر الأموي، والتدميري كان كاتبا نصيرا للمهدي رأس الفتنة القرطبية، ثم كاتبا وسفيرا لدى منذر بن يحيى التجيبي، وقد امتحن الرجلان بالغربة، وتلاعبت بهما الفتنة، فابن حزم خرج من قرطبة وتجول من مدينة إلى أخرى في شرق الأندلس، والتدميري ترك قرطبة وطوف ببلاد الثغر الأعلى.

ولعل تجربتهما المتشابهة كانت الدافع المباشر إلى تأليفهما في السياسة، يقول ابن الأَبَّار بخصوص كتاب التدميري : «وله كتاب سماه بالفصول القصار البليغة، وكان جمعه إياه بسرقسطة زمن الفساد والفتنة».

وهذا الكتاب هو الذي ينقل عنه ابن رضوان في «الشهب اللامعة» ويسميه «محاسن االبلاغة»، والاسمان مأخوذان من ديباجة الكتاب، وفيهما كما نرى

شيء من خداع العناوين ولأن الكتاب يتألف من مائة باب، وكل باب يشتمل على فصول أو فقر قصار، بعضها من كلامه، وجلها من كلام غيره، وفيها أحاديث وأمثال وأشعار وأقوال منسوبة لأرسطو وغيره، ونشير إلى بعض هذه الأقوال الموجودة أيضا في «العقد» لابن عبد ربه وغيره، والأبواب الستة الأولى في كتاب التدميري تتعلق بالسلطان وطاعة أولي الأمر وعدل السلطان وجوره وأخلاق السلطان وأحواله وسياسة السلطان، وتضييع السلطان وإهماله، ويليها أبوابٌ في الوزراء والكتاب وصحبة السلطان وخدمته وتدبير الرعية وتثمير الخراج والمال ونظام الأجناد والقواد وأمراء الأجناد وآداب الحروب والسلاح؛ أما الأبواب الباقية فإنها في الطبائع والأخلاق وما يتعلق بسلوك الأفراد والجماعات.

وليس في أبواب الكتاب المائة شرح ولا تحليل ولا تعليل، وإنما هي -كما ذكرت آنفا- فقر موجزة وجمل مستقلة تخيرها المؤلف كما يقول : «من محاسن كلام البلغاء، ونتائج أفكار الحكماء، وثمرات تجارب العقلاء، وبدائع فطن الأدباء». والمؤلف من أنصار الإيجاز، ويرى أنه سر بلاغة العرب، وروح كلامهم، وقد أورد في ديباجة الكتاب ما قيل في تفضيله، ولابد من الإشارة هنا إلى أن طبيعة كتب السياسة التي نقلت عن اليونان وفارس والهند لا تختلف عن الأسلوب المذكور، فهي أيضا عبارة عن عظات ونصائح ووصايا وحكم تتسم بالإيجاز والتركيز لكي يسهل حفظها، ويتيسر استحضارها، وهذا واضح في كتاب السياسة المنحول المنسوب إلى أرسطو، وفيما ينسب إلى بزرجمهر وأردشير والموبذان وأنو شروان، وهو واضح أيضا عند ابن المقفع الذي نهج نهجهم، وقد كان التدميري واعيا بأنه يصنع صنيع هؤلاء الحكماء الأقدمين، وهو يعبر عن هذا في أول نقل له من كتاب السياسة المنحول نورده فيما يلي:

قال أرسططاليس – فجمع معاني العالم باللفظ الوجيز – : العالم بستان، سياجه العدل، الدولة سلطان تحمى به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك راع يعضده الجيش، الجيش أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد تعبدهم العدل، العدل مألوف وهو حياة العالم».

وأظن أن التدميري الذي جمع كتابه سنة ستّ وأربعامئة هو ثاني واحد في الأندلس استشهد بهذه الدائرة التي ستصبح متداولة في كتب السياسة، ولعل أول من استشهد بها في الأندلس هو ابن جلجل في طبقات الأطباء الحكماء، فقد نسب لأرسطو «كتاب السياسة في تدبير الرياسة»، وذكر أن يوحنا ابن البطريق ترجمه، قال : «وفيه ثمان كلمات جامعات لجميع أمور المصلحة، وهي هذه» ثم أورد نصها السابق.

وممن أورد هذه الدائرة بعد ابن جلجل والتدميري ابو عمر بن عبد البر، وذلك في باب السلطان والسياسة من كتابه «بهجة المجالس»، وقد مهد لها بقوله: «ومن كلامهم أيضا، وينسب إلى أرسطاليس».

أما ابن عبد ربه الذي استشهد مرارا بكلمات من كتاب السياسة المنحول فلم يستشهد بهذه الدائرة.

لقد بذل التدميري في جمع الفقر التي ضمنها المائة باب في تأليفه مجهودا كبيرا، وهو يحدثنا عنه مخاطبا من ألف له الكتاب وقائلا : «وصنفت ما جمعت منها مائة باب، ضممت في كل باب الشكل إلى شكله، وقرنت الفصل بمثله، ليقرب عليك الطلب، ويسهل الحفظ، وقطعت السند والنسب خوف الإطالة...

وألفيت كل ما جمعت لك من هذه الفصول في مواضع شتى، غير مصنفة ولا مبوبة، وإذ كانت كذلك قلّت الفائدة فيها والمتعة بها، وما أدري أحدا سلك فيها هذا المسلك من التصنيف والتبويب، ولذلك استخرجت صنعة هذا الكتاب، إذ تكرار التأليف في المعنى الواحد من التخليط والتشعيب على أهل العناية والطلب».

ومن هنا يجوز لنا القول بأن تأليف التدميري هو أول تأليف في السياسة بالغرب الإسلامي، وهو سابق على «الأحكام السلطانية» للماوردي، ومن الغريب أن أحدا لم يلتفت إلى قيمة الكتاب ولا إلى مكانة مؤلفه مع أن المؤرخ ابن حيان نوه بهذا المؤلف وأورد له «رسائل غريبة في تاريخه الكبير» كما يقول ابن الأبار، وقد ورد النقل عنه مرارا في «الشهب اللامعة»، ولكن المرحوم النشار، ناشر هذا الكتاب لم ينتبه إلى شأنه. أما الأستاذ رضوان السيد الذي قام بنشر الإشارة للمرادي كذلك فقد تخيل أنه عاش بعد المرادي، ولا أعرف أحدا تحدث عنه سوى العالم الفاضل السيد محمد المنوني فإنه وقف على المخطوط في تمكروت، ووصفه في الدليل الذي وضعه لمخطوطاتها، وقال فيه : «مجموع أدبي من وضع وليد بن عبد الملك ابن محمد الأندلسي التدميري المتوفى عام 393هـ» وأضاف إلى هذا قوله في الحاشية : «الغالب أنه المترجم عند ابن الفرضي في «تاريخ علماء الأندلس»، نشر الدار المصرية للتأليف والنشر رقم 1513». والترجمة التي أحال عليها هي هذه : «وليد بن عبد الملك بن محمد مروان بن خطاب العتقي، من أهل تدمير، يكنى أبا العباس، كان أديبا حليما، عني بالعلم وسمع من غير واحد، واستقضي بتدمير وطليطلة، وكان عظيم الجاه، وافر المال كريم الأخلاق متملكا. توفي ليلة الجمعة لليلتين بقيتا من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وتسعين وثلاث مائة. ودفن يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة».

وقد وهم الأستاذ في التدميري مؤلف الكتاب، فهو ليس المترجم المذكور عند ابن الفرضي، وإنما هو تدميري آخر نجد له ترجمة في «تكملة» ابن الأبار، ونوردها فيما يلي : «وليد بن محمد بن حمدون الكاتب التدميري، أصله منها (أي من تدمير وهي مرسية) وسكن قرطبة، يكنى أبا العباس، ويعرف بابن مدوش، كتب للمهدي في قيامه على العامرية وخلعه لهشام المؤيد، ثم تلاعبت به الفتنة فخرج من قرطبة وتجول ببلاد الأندلس. وكان عالما بالآداب متفننا معروفا بالبلاغة والإدراك، وله كتاب سماه «الفصول القصار البليغة»، وكان جمعه إياه بسرقسطة زمان الفساد والفتنة سنة ست وأربعمائة، ووجهه منذر بن يحيى رسولا ببيعة أهل سرقسطة إلى سليمان المستعين. قال ابن حيان في أخبار منذربن يحيى التجيبي صاحب سرقسطة : استكتب عدة كُتّاب كأبي العباس بن مدوش وابن أزراق وابن واجب وغيرهم، وأورد لوليد هذا رسائل غريبة في تاريخه الكبير».

وإذا كان كتاب التدميري هذا قد وصل إلينا فإن كتاب معاصره ابن حزم في السياسة والتدبير ما يزال مفقودا، ولا يوجد منه إلا شذرات متفرقات وردت في «الشهب اللامعة» لابن رضوان، وشذرات أخرى في آخر مخطوط من جمع مؤلف مجهول عنوانه : مختصر من كتب السياسة مما يحتاج إليه الملوك. وقد نشر هذه الشذرات الأستاذ المرحوم إبراهيم الكتاني في مجلة تطوان.

وهذه الشذرات مقتبسة من أبواب مختلفة من الكتاب وهي تمثل لنا تأليفا متميزا في السياسة يختلف عن الكتاب السابق، لأنه يقوم على البسط في العبارة والبرهنة على الفكرة والاستقلال بالرأي، ولا غرابة في هذا، فابن حزم هو هكذا في مختلف كتبه.

وقد تكلم أيضا في كتبه ورسائله العقدية والفقهية على مسائل من صميم السياسة كالخلافة وغيرها، ولا تسمح طبيعة هذا العرض العام بالوقوف عند فكر ابن حزم السياسي والكلام على مصادره ومكوناته. فهو يحتاج إلى تأليف كامل، وسنحاول بعد هذه الإلمامة عن عصر الخلافة أن نتعرف على ما ظهر بعده في عصر الطوائف، وقد كانت ظروف هذا العصر تدعو إلى الكتابة في هذا الموضوع، ولذلك ظهرت فيه مجموعة من التآليف توحي عناوينها بأن الخطاب فيها موجه إلى الملوك، وهو خطاب يتوسل بأسلوب المدح تارة وبأسلوب النصح تارة أخرى، ومن هذه التآليف «نظم السلوك في وعظ الملوك» لابن اللبانة، و«بستان الملوك» لابن فتوح، و«سراج الملوك» للطرطوشي، و«الذخائر والاعلاق» لابي الحسن سلام بن عبد الله بن سلام الاشبيلي، والأول والثاني مفقودان، أما الثالث والرابع فقد كتب لهما الذيوع والانتشار إذ أنهما طبعا عدة طبعات، كما أن كتاب السراج ترجم إلى بعض اللغات، ويبدو أن الطرطوشي قصد به معارضة كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» للغزالي.

وتبلغ عدة أبواب «سراج الملوك» أربعة وستين بابا جلها في واجبات الملوك وما عسى أن يقوموا به في حالتي السلم والحرب.

والطرطوشي وإن كان قد نظر فيما وضعه الروم والفرس والهنود من أوضاع في السياسات والقوانين إلا أن له فيها رأيا ذكره في مقدمة الكتاب، فهو يرى أن قوانين هؤلاء الأوائل إنما هي أمور «اصطلحوا عليها بعقولهم، وليس على شيء منها برهان، ولا أنزل الله بها من سلطان، ولا أخذوها عن تدبّر، ولا اتبعوا فيها رسولا، وإنما هي صادرة عن خزنة النار، وسدنة بيوت الأصنام، وعبدة الأنداد والأوتان، وليس يعجز أحد من خلق الله أن يصنع من تلقاء نفسه أمثالها وأشباهها.

وأما السياسات التي وضعوها في التزام تلك الأحكام، والذبّ عنها، والحماية لها، وتعظيم من عظمها، وإهانة من استهان بها وخالفها، فقد ساروا في ذلك بسيرة العدل، وحسن السياسة، وجمع القلوب عليها، والتزام النصفة فيما بينهم على ما توجبه تلك الأحكام، وكذلك في تدبير الحروب، وأمن السبل، وحفظ الأموال، وصون الأعراض والحرم، كل ذلك قد ساروا فيه بسيرة جميلة لا ينافي العقول شيء منه لو كانت الأصول صحيحة والقواعد واجبة، فكانوا في حسن سيرتهم بحفظ تلك الأصول الفاسدة كمن زخرف كنيفا أو بنى على ميت قصرا منيفا».

ورغم حكم الطرطوشي هذا على نظم الأوائل وسياستهم فإننا نجدها تمثل مكونا من مكونات الفكر السياسي التي بنى عليها كتابه ولكنه يقرر أن أسمى المكونات هو «القرآن العزيز الذي هو بحر العلوم، وينبوع الحكم، ومعدن السياسات، ومغاص الجواهر المكنونات، إن اختصر فلمحة دالة، وإن أطال فألفاظ بارعة وآيات معجزة، هو الهادي من الضلالة، والحاوي لمحاسن الدنيا وفضائل الآخرة».

ويمكن إجمال القول في تقييم «سراج الملوك» بأن كثيرا مما هو فيه يوجد في غيره.

ولعل الشيء الجديد في هذا الكتاب المهدى إلى وزير مشرقي هو أنه يتضمن بعض التجارب السياسية في الأندلس كتمثيله في معرض الوعظ بقصر المامون ابن ذي النون ومآل صاحبه، وإشارته في الباب الثامن والأربعين الخاص ببيت المال إلى أن أعظم سبب أهلك بلاد الأندلس وسلط عليها الروم هو اختزان سلاطين الأندلس للأموال وتضييعهم للرجال، أما الروم فكانوا لا يحتجزون

الأموال وإنما كانوا يصطنعون بها الرجال قال : «فكان للروم بيوت رجال، وللمسلمين بيوت أموال، وبهذه الخلة قهرونا وظهروا علينا».

ومن ذلك أيضا ما ورد في الباب الحادي والستين الخاص بالحروب وتدبيرها وحيلها، فقد أعطى الطرطوشي في هذا الباب أمثلة من تجارب الأندلسيين في النصر والهزيمة وأسبابهما، وذلك في عهد المنصور بن عامر والمستعين بن هود والمقتدر بن هود.

ومع أن السلوك السياسي لملوك الطوائف بالأندلس كان هدفا لانتقاد عدد من الأعلام أمثال ابن حزم وابن حيان والهوزني وابن عبد البر وغيرهم فإن لهجة الطرطوشي في الكلام عنهم تبدو خافتة تقتصر على النصح بالموعظة، وهو في هذا يشبه شيخه أبا الوليد الباجي الذي حاول بعد عودته من المشرق إلى الأندلس أن ينصح ملوكها فقام - كما يقول ابن بسام - «مقام مومن آل فرعون لو صادف أسماعا واعية، بل نفخ في عظام ناخرة، وعكف على أطلال داثرة، بيد أنه كلما وفد على ملك منهم لقيه في ظاهر أمره بالترحيب، وأجزل حظه بالتأنيس والتقريب، وهو في الباطن يستجهل نزعته، ويستثقل طلعته، وما كان أفطن الفقيه رحمه الله لأمورهم، وأعلمه بتدبيرهم، لكنه كان يرجو حالا تثوب ومذنبا يتوب».

أما كتاب الذخائر لابن سلام فيغلب عليه طابع العظة والعبرة وعدم الاغترار بالدنيا، ونظن أن ذلك من نتائج نكبة المعتمد بن عباد فقد كان المؤلف من حاشيته.

ثم كان قيام دولة المرابطين ودخولهم الأندلس، وبذلك بدأ عهد جديد في العدوتين كان من أبرز سماته تشجيع الجهاد وتقريب الفقهاء، وكان لبعض هؤلاء بصر بالتربية السياسية العملية والنظرية كعبد الله بن ياسين ومالك بن وهيب وأبي بكر المرادي وهذا الأخير هو الذي يعنينا هنا فقد خلف لنا أثراً نفيساً في علم السياسة ونعني به كتاب «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ولعله أول تأليف في السياسة يؤلف في المغرب، وذلك أن مؤلفه أبا بكر محمد بن الحسن المرادي كان في خدمة الأمير المرابطي أبي بكر يحيى بن عمر الذي تخلى عن الملك ليوسف بن تاشفين وعاد إلى الصحراء فصحبه المرادي إليها وفيها توفي سنة تسع وثمانين وأربعمائة.

أما كتابه في السياسة الذي قد يكون ألفه للأمير المذكور فقد طبع طبعتين : إحداهما بتحقيق الدكتور رضوان السيد والأخرى بتحقيق المرحوم النشار. ويمتاز هذا الكتاب الذي يقع في ثلاثين بابا بقصر أبوابه، ووجازة مضامينه، وبلاغة عباراته، وأصالة أفكاره.

وإذا عرفنا أن المرادي كان إماما في أصول الدين، وعالما بأسرار البلاغة، وواقفا على كتب السياسة، أدركنا السر في إتقان بنائه، وإحكام كلامه، وهو في كل هذا ينحو منحى ابن المقفع، بل إنه يتوكأ عليه، ويتصرف في عبارته، وقد وصفه ابن بسام بقوله : «كان أبو بكر هذا فقيها فطنا وشاعرا لسنا، ممن جمع براعة الفقهاء، وبراعة الشعراء النبهاء، وتصرف المطبوعين والتكلم بألسنة المجيدين» وقد تحدث أيضا عن صلته بأمراء المرابطين، ويستوقفنا في هذا الحديث قوله : «أراد أن يسلك مسلك عبد الله بن ياسين ولم يدر أنها أقدار محتومة، وحظوظ مقسومة، فلم يحصل إلا على بعد السفر، وانقطاع العين

والأثر». ولعلنا نفهم من هذا أن كتابه في السياسة كان عملا توجيهيا أو مشروعا إيديولوجيا إذا صح القول. ومن الأدبيات السياسية أيضا في هذا العصر قصيدة تقع في نحو ستين بيتا تحتوي على سياسة الحروب، وقد انشدها صاحبها وهو المؤرخ أبو بكر ابن الصيرفي في حضرة تاشفين آخر المرابطين «حذره فيها» وهي تدل أيضا على أن ملوك المرابطين لم يكونوا يستغنون عن مشيرين لهم دراية بعلم السياسة والتدبير كعبد الله ابن ياسين ومالك بن وهيب وأبي بكر المرادي وأبي بكر الصيرفي وابن رشد الجد وغيرهم.

ولعل الموحدين يختلفون عنهم في هذا، ولذلك لم نجد في عهدهم كتابات في السياسة مثل «محاسن البلاغة» للتدميري و«سراج الملوك» للطرطوشي وكتاب الإشارة للمرادي وغيرها من النوع الذي يعبر عنه بمرايا الأمراء. ويبدو أن قيام هذه الدولة على أساس المهدوية والعصمة كان سببا في عدول الناس عن الكتابة في السياسة بالمفهوم الذي ذكرناه.

وقد ألف بن تومرت رسالة في الإمامة قرر فيها أن الإمام لايكون إلا معصوما وأنه المهدي المعلوم، وكان عبد المومن هو المنظر والمنفذ لما ورد في هذه الرسالة، وألف بعض أعلام ذلك العصر في الأندلس والمغرب تآليف في إثبات مهدوية ابن تومرت وعصمته، ومنهم عبد الله ابن زغبوش المكناسي، وأبو عبد الرحمن ابن طاهر المرسي وغيرهما، وظهر في هذا العصر نظام الطلبة أو طلبة الحضر، وهو شبيه بالتنظيمات الحزبية، وقد اعتمدت الدولة على هذا النظام في الدعاية والإعلام، وكان هؤلاء الطلبة يتلقون تعليما خاصا وتدريبا معينا حسب برنامج ذكره المؤرخون، وهو يشبه ما يعرف اليوم بتكوين الأطر.

ويمكن القول بأن الاتجاه الغالب على الكتابات السياسية في هذا العصر هو الاتجاه العَمَلي الذي يتمثل في تقرير النظم العامة التي تسير عليها الدولة، وأطلق عليها اسم الأعمال المخزنية، وهو الاسم الذي استمر إلى عصرنا، ونظن أن هذه الاعمال كانت مفصلة في كتاب ألف في هذا العصر غالبا، وهو «ترتيب الأعمال السلطانية في الدول الأندلسية» لأبي الحسن علي ابن خيرة السموري الميورقي...

وقد ورد ذكر هذا الكتاب والنقل عنه في كتاب «تخريج الدلالات السمعية» للخزاعي ولا نعرف الآن شيئا عنه كما أننا لم نقف على ترجمة مؤلفه.

أما الأعمال المخزنية في عهود الموحدين فقد وردت إشارات إلى بعضها في مصادر مختلفة.

ونشير بعد هذا إلى أن ابن رشد الحفيد شرح أو لخص «جمهورية أفلاطون»، وسماها «جوامع سياسة أفلاطون»، وقد ضاع النص العربي من هذا الكتاب، وتوجد نسخ من ترجمته العبرية ترجمت إلى الانگليزية والإسبانية. ولعل فقدان النسخة العربية من هذا الكتاب يدل على أنه لم يقع تداوله بين الناس، ويبدو أن سبب هذا هو ما اشتمل عليه من إضافات شخصية جريئة، ومن المعروف أن ابن رشد في تلاخيصه وشروحه كان يأتي بأمثلة منتزعة من التراث الإسلامي والأندلسي، فقد خالف أفلاطون في اعتباره الدولة اليونانية دولة مثالية، وهو وإن اعتبرها أحسن دولة خارجة عن الدين فإنه يرى «أن الدولة الإسلامية هي الدولة المثالية لأنها مبنية على الشريعة وتستمد أصولها من النبوة» وهو يَنْتَقِدُ «الحكم الذي كان يؤول دائما إلى حكم

طموح تغلب عليه الشهوة والغلبة في منتهى أمره». وعندما تكلم أفلاطون على الحكم الديمقراطي أضاف ابن رشد قائلا : «ويتبين ذلك من حكم الجماعة الموجودة في أيامنا وذلك أنه كثيرا ما يتحول إلى الغلبة، مثال هذا السياسة الموجودة في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، فبعد أن كان الحكم فيها حكم جماعة تغير فيها الأمر بعد 540هـــ فأصبح حكم غلبة». ولما تحدث عن تحول الحاكم الطموح وميله مع الزمن إلى التهافت على المتعة والثروة وسائر الملذات أتى بمثال من تاريخ الأندلس والمغرب فقال : «وكثير من الملوك الذين رأيناهم يصيرون إلى مثل هذا، مثال ذلك في هذا الزمان ملك هؤلاء الملقبين بالمرابطين، إذ كانوا يعتمدون الشرع أيام رأس دولتهم، ثم تحولوا أيام ابنه إلى ذوي طموح وتطلع مع ميلهم إلى حب الثروة، ثم صار الأمر مع حفيده إلى غلبة الشهوة في كل شيء، أما الملك الذي أتى عليهم إذ ذاك، فهو أشبه ما يكون بالحكم الذي اتبع ما اقتضاه الشرع».

ولم يقتصر ابن رشد على وصف حكم المرابطين، فقد أشار أيضا إلى حكم الموحدين في مثال آخر قائلا : «ويتبين ذلك مما استحدث من السير والأخلاق عندنا بعد الأربعين والخمسمائة سنة لدى ذوي السلطان والمراتب، إذ بعد أن غلبت عليهم سيادة الطموح التي نشأوا عليها صار أمرهم إلى الدونية التي هم عليها الآن، وثبت منهم على الأخلاق الفاضلة من تخلف منهم بطرق الشرائع الإسلامية وهم قلة». ونجد بعض الأمثلة من هذا القبيل في تلخيص الخطابة، فقد استعاض عن مثال أرسطو الذي ذكر فيه هذا أن سياسة ديموستين كانت سبب الشرور التي وقعت بعده بمثال المنصور بن أبي عامر الذي كان تدبيره سببا في الفتنة التي كانت بالأندلس بعده.

وننتقل الآن إلى ذكر تأليف آخر في السياسة لزميل ابن رشد وصديقه وشريكه في محنته، ونعني به الفيلسوف أحمد بن عتيق الذهبي البلنسي، ولا نعرف في الحقيقة عن هذا التأليف إلا عنوانه الذي ذكره ابن الأبّار، وهو كما يلي : «كتاب حسن العبارة، في فضل الخلافة والإمارة». ومن المعروف أن الذهبي هذا كان قد اختفى عند محنة صاحبه ابن رشد ثم ظهر بعد ذلك وقربه المنصور «وتتلمذ عليه في بعض ما كان ينتحله من العلوم النظرية». ونحن نقدر أن هذا الكتاب المفقود كما يدل عنوانه، ألفه صاحبه بعد تقريبه لتأييد الخلافة الموحدية وتأكيد شرعيتها.

ومثله فيما نرى الرسالة التي ألفها أحد خدام الدولة الموحدية وهو أبو الحسن علي ابن القطان، فقد سرد ابن عبد الملك مقالاته وقال : «له مقالات منوعة المقاصد، ومنها مقالة في الإمامة الكبرى»، ويبدو أن هذه المقالة هي أيضا مما ألف في شرعية الخلافة الموحدية.

فإذا وصلنا إلى العصر المريني فسنجد تراثا سياسيا يلفت النظر، سواء من حيث الكم أم من حيث الكيف. فمن حيث الكم نجد عددا لم يعرف له نظير في عصر من العصور السابقة في الأندلس والمغرب، وهذا ما جعلنا نعتبره ظاهرة.

ومن حيث الكيف نلاحظ في الكتابات السياسية في هذا العصر تفاوتا في درجاتها ومستوياتها، وتباينا في محتوياتها، وتعدداً في اتجاهاتها.

ومن هنا نرى تصنيف مؤلفيها في مجموعتين زمنيتين، ونسردهم في كل مجموعة مرتبين ترتيبا زمنيا.

الأولى تنتمي إلى العصر المريني الأول وما يوازيه عند بني نصر وبني عبد الواد.

وابن الخطيب السياسي الأديب هو الأول حسب هذين الترتيبين وسيرته ومؤلفاته من الأمور المعروفة، وسنكتفي هنا بالإشارة إلى كتاباته السياسية وهي متعددة ومتنوعة، فمنها المطول ومنها المختصر، وفيها المنثور وفيها المنظوم، ونحن نتأسف لضياع أكبرها حجما، وأعظمها قدرا، وأغربها منزعا، وهو كتاب «بستان الدول»، ولا يعرف منه إلا مقدمته التي أوردها ابن الخطيب في بعض كتبه ووصفه له في بعض كتبه أيضا إذ يقول : «موضوع غريب ما سمع مثله، قَلَّ أن شد عنه فن من الفنون، يشتمل على شجرات عشر : أولها شجرة السلطان، ثم شجرة الوزارة، ثم شجرة الكتابة، ثم شجرة القضاء والصلاة ثم شجرة الشرطة والحسبة، ثم شجرة العمل، ثم شجرة الجهاد، وهو فرعان : أسطول وخيول، ثم شجرة ما يضطر باب الملك إليه من الأطباء والمنجمين والبيازة والبياطرة والفلاحين والندماء والشطرنجيين والشعراء والمغنين، ثم شجرة الرعايا».

كان هذا الكتاب الغريب يقع في نحو ثلاثين سفرا ضاعت كلها عند الحادثة التي امتحن فيها هو وسلطانه الغني بالله، ويفهم من كلام ابن الخطيب أنه كان يأمل الزيادة فيه، ونظن أنه لو قدر لهذا الكتاب أن يصل إلينا لكان أكبر كتاب عربي ألف في السياسة.

ويظهر أن ابن الخطيب كان مولعا بالتشجير، فقد صنع الشيء نفسه في «روضة التعريف بالحب الشريف».

ولابن الخطيب أيضا أرجوزة في السياسة المدنية نظمها تسهيلا للحفظ، وتقريبا للضبط، ولكنها مع الأسف تعتبر ضائعة أيضا، ولم يبق لنا من تراثه السياسي المستقل إلا مقامة في السياسة وأخرى في الوزارة، ومن المعروف أن أسلوب المقامات كان محببا إلى ابن الخطيب، فأما مقامته السياسية فإنها ذروة في البلاغة، وقد جعلها على لسان حكيم فارسي ينصح هارون الرشيد بأسلوب جمع بين الاحتفال بالسجع والترصيع، والاهتبال بالمعنى والمضمون، وقد بدأها بالرعية وشروطها المرعية، ثم بالوزير وما يشترط فيه، ثم بالجند وكيفية معاملته، ثم بالعمال وصفاتهم، وانتقل بعد هذا إلى نصح السلطان فيما يتعلق بأولاده وأهله ومجالسه، وختمها بنصائح عامة للسلطان أيضا.

ومع أنها لا تتجاوز خمس عشرة صفحة فإن ابن الخطيب بمهارته وتجربته ضمنها خلاصة ما يوجد في المطولات، وقد ذهب الفقيه التطواني رحمه الله إلى أنها وليدة ليلة واحدة، وهو أمر لا يستغرب من ذي العمرين الذي لم يكن ينام.

وأما مقامته في الوزارة التي تسمى أيضا «الإشارة إلى أدب الوزارة»، فإنها أكبر من سابقتها حجما وأكثر منها ترتيبا وجمعا، وقد حاكى فيها أسلوب «كليلة ودمنة»، وضمن فصولها وأركانها مواعظ ووصايا وحكما، ولعل أمتع فصولها هي تلك التي نقلها عن حكماء اليونان.

وقد ذهب الفقيه المرحوم التطواني إلى تفضيلها على ما كتبه الماوردي وغيره، ولا أريد أن أطيل في الكلام على هذه الرسالة فهي منشورة.

ولكني سأورد بعض ما نسبه إلى حكماء اليونان في شأن الوزراء فقد ذكر أنهم كانوا يختارون الوزير «من المعادن الشريفة، والبيوت العتيقة في

الاحساب المنيفة» وكانوا يشترطون فيمن يتولى الوزارة أن يكون «قديم النعمة، بعيد الهمة، مكين الرأفة والرحمة، كريم الغيب، نقي الجيب مسدد السهم، ثاقب الفهم، واثبا عند الفرصة، واصفا للقصة، مريحا في الغصة موفور الأمانة، أصيل الديانة، مستشعرا للتقوى، مشمرا عن الساعد الأقوى، جليل القدر، رحب الصدر، مشهور الصفة، معتدل الكفة، حذرا من النقد، صحيح العقد، راعيا للهمل، نشيطا للعمل، واصلا للذمم، شاكرا للنعم، خبيرا بسير الأمم، ذا حنكة بالدخل والخرج، عفيف اللسان والفرج، غير مغتاب ولا عيابة، ولا متملق ولا هيابة، مجتزئا بالبلاغ، مشتغلا عند الفراغ، موثرا للصدق، صادعا بالحق، حافظا للأسرار، مؤثرا للأبرار، مباينا بطبعه لخلق الأشرار».

والمؤلف الثاني الذي يأتي من حيث الترتيب الزمني بعد ابن الخطيب هو أبو القاسم عبد الله بن رضوان صاحب كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، وهو من جيل ابن الخطيب وطبقته، ونظيره في ثقافته وتجربته ونباهة بيته، ومنافسه بل مكاثره في هوى بني مرين، وبين الرجلين مكاتبات غير أن ابن رضوان لم يكن له باع ابن الخطيب ولا سعده في التأليف ولذلك لم يحفظ له إلا كتابه في السياسة، وقد ألفه بأمر من السلطان المريني لينتفع به ويستعين به على أعباء الملك.

والكتاب مقسم على خمسة وعشرين باباً، وجلها فيما ينبغي أن تكون عليه سياسة الملوك وسيرتهم، وقد اعتمد ابن رضوان في تأليفه على مجموعة كبيرة من كتب السياسة والأخلاق والتاريخ، ولهذا جاء الكتاب عامرا بالنقول خاليا مما فيه رأي شخصي أو تجربة سياسية خاصة أو حكاية واقعية معاصرة، وقلما نجد فيه مثل هذه الحكاية التي ذكرها في باب تودد الملك إلى رعيته :

«من أحسن القول المالك لازمة القلب البالغ أقصى مراتب الفضل المثمر لاخلاص الحب ما سمعته من مولانا السلطان الكبير مجد المملكة ومحبوب العالم الطاهر الشمائل الكريم الشيم أمير المسلمين وناصر الدين أبي الحسن قدس الله ثراه وقد حضرت يوما بين يديه بمجلسه العلي من مشورهِ بمنصورة تلمسان فاستدعى صاحب اشغاله القبائلي رحمه الله وكان نص كلامه : القبائلي فكان بالقرب أحد الفتيان الصغار فقال مسمعا للكلام : القبائلي فنظر إليه مولانا رحمه الله تعالى وأراد أن يقول له شيئا ثم أمسك حتى قرب صاحب الأشغال بحيث يسمع كلامه ثم قال للفتى الصغير كيف يا فاعل نقول نحن : القبائلي وتقول أنت كذلك، وإنما يقول مثلك : سيدي علي القبائلي فما فرغ من كلامه إلا وصاحب الأشغال قد سمع الكلام، وأكب على تقبيل البساط شكرا، وظهر عليه من السرور ما لو أعطاه ملء الأرض ذهبا وفضة ما بلغ عنده السرور به قدر ذلك».

وساق بعد هذا خبر معاملة خاصة عامل بها السلطان المذكور سفارة أندلسية برئاسة أبي القاسم بن جزي، وحوارا بين السلطان أبي سعيد المريني وكاتبه عبد المهيمن الحضرمي، وذكر في موضع آخر حوارا ثانيا جرى بين السلطان أبي يعقوب المريني وسفير سلطان الأندلس أبي عبد الله ابن الحكيم.

وقد أورد أيضا حكاية وقعت لعبد المومن بن علي مع الولي الصالح أبي محمد صالح، وحكاية أخرى له مع كاتبه أبي الفضل ابن محشرة، ونقل عن التجاني حكايات وقعت لبعض الحفصيين مع بعض رجال دولتهم، وقد أبدى في تعليق له تنقيصا من قدر يعقوب المنصور. ولعله فعل ذلك تملقا للدولة التي كان من خدامها، ويبدو أن أهم ما ورد في هذا الكتاب من إشارات أندلسية ومغربية هو نصّ عهدِ بعض ملوك المرابطين إلى ولده من إنشاء الوزير الكاتب أبي الحسن ابن جودي وقد اشتمل هذا العهد على فصول في سياسة الملك.

ومع ندرة مثل ما ذكر فهو حسن التبويب وجودة الاختيار وتمام الاستيعاب ولذلك أصبح كتابا متداولا ومرجعا مستعملا.

وثالث هذه المجموعة هو علي بن مسعود الخزاعي مؤلف كتاب «تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية»، ومؤلف هذا الكتاب المذكور معاصر لابن الخطيب وابن خلدون وابن رضوان، وقد كان مزاحما لهذا الأخير في خدمة السلطان أبي سالم.

فقد كان صاحب الأشغال في عهد أبي عنان المريني ومن جاء بعده ثم أضاف إليه أبو سالم خطة القلم الأعلى التي نافس فيها ابن رضوان وابن خلدون واستمر في خططه إلى عهد السلطان أبي زيان السعيد بالله ثم تفرغ بعد ذلك إلى تأليف كتابه. والخزاعي مثل ابن رضوان لم يخلف إلا كتاب «الدلالات السمعية»، ولكنه كاف في الإبانة عن معارفه، ثم إنه أكبر كتاب يفصل القول في النظم المخزنية التي جرى العمل بها في دول الغرب الإسلامي في العصر الوسيط، وهو لا يفصلها فحسب وإنما يؤصلها أيضا أي يردها إلى أصولها في الكتاب والسنة، ويؤيدها بما وقف عليه في السيرة النبوية، وسير الخلفاء الراشدين؛ وبهذا يضفي عليها صفة الشرعية، ويبعد عنها وصمة البدعة؛ وقد ذكر في آخر كتابه أسماء التآليف التي خرّج منها ما تضمنه كتابه، وهي مائة وست وستون تأليفا، وكلها في العلوم الشرعية وما يخدمها، ونجد فيها طائفة من كتب الأوزان والأكيال الشرعية لأبي العباس العزفي وأبي يحيى ابن المواق وأبي الحسن ابن القطان وولده أبي محمد وابن البناء، وكلهم من عصر الموحدين، وهي تدل على أن فكرة التأصيل الشرعي لأدوات الحضارة وتراتيب الإدارة تعود إلى العصر المذكور. ويعتبر هذا الكتاب أهم كتاب في نظام الحكومة النبوية

وقد لخصه رفاعة الطهطاوي وبنى عليه الشيخ عبد الحي الكتاني كتابه المسمى بـــ«التراتيب الإدارية».

إن الكتاب الذي يستحق الذكر بعد كتاب الخزاعي هو «واسطة السلوك، في سياسة الملوك» للسلطان العبدوادي أبي حمو الثاني، وقد صنفه لولده ولي عهده أبي تاشفين وضمنه كما يقول : «وصايا حكمية، وسياسة عملية علمية، مما يختص به الملوك، وتنتظم به أمورهم» والكتاب يشتمل على أربعة أبواب : الباب الأول في قواعد الملك والوصايا والآداب، والحكم المرشدة إلى طريق الصواب، والثاني في قواعد الملك وأركانه، وما يحتاج إليه في قوام سلطانه، والباب الثالث في الأوصاف التي هي نظام الملك وكماله، وبهجته وجماله، والباب الرابع والأخير في الفراسة، وهي خاتمة السياسة، وقد طبع هذا الكتاب بتونس في منتصف القرن الماضي، وترجم بعد ذلك إلى الإسبانية.

وهو يمتاز بأنه ألفه ملك طموح مارس السياسة وخبرها، فجاء كتابه متسما بالواقعية، ونابعا من التجربة كما أنه كان تعبيرا عن الرغبة في تجديد الدولة وإحيائها ومحاولة تثبيت أركانها بعد أن خرجت من يد المرينيين.

أما إذا وصلنا إلى خامس هذه المجموعة حسب الترتيب الزمني وهو ابن خلدون فإننا ننشد قول القائل :

أتى الوادي فطم على القرى.

فهو يفوقهم ذكاء ودهاء، وبصيرة وعزيمة، ونحن نضعه هنا في قائمة المؤلفين في السياسة لأن مقدمته المشهورة اشتملت على أبواب مختلفة من هذا العلم، ولكنه تناولها بأسلوب جديد، وقد أشار في «المقدمة» إلى «كتاب

السياسة» المنسوب لأرسطو وإلى بعض من نحا نحوه، وقال في حق كتاب الطرطوشي : «وكذلك حوم القاضي أبو بكر في كتاب «سراج الملوك»، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة... إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله» وذكر قبل هذا وبعده أنه ألهمه الله وأعثره على علم جديد.

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون لم يشر في مقدمته إلى أعمال معاصريه التي ذكرناها مع أنه قد يكون أفاد منها. ونكتفي بهذا القدر هنا لأن الدراسات الكثيرة التي كتبت عن ابن خلدون تغني عن الكلام عليه في هذا العرض العام.

أما المجموعة الثانية من الذين ألفوا في السياسة في آخر هذا العصر فهم حسب الترتيب الزمني أيضا أبو حفص عمر الرجراجي مؤلف كتاب «هداية من تولى غير الرب المولى».

ومؤلف «الرسالة الوجيزية إلى الحضرة العزيزية».

والبوفرحي في رسالته حول العلاقة بين العلماء والسلاطين.

وابن السكاك صاحب كتاب «نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق البيت الكرام».

وابن هذيل مؤلف كتاب «عين الأدب والسياسة».

وابن سماك العاملي مؤلف كتاب «رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير».

وابن حاتم المالقي صاحب القصيدة المعروفة بأنجم السياسة. وابن الأزرق مؤلف «بدائع السلك في طبائع الملك».

فأما كتاب الرجراجي و«الرسالة الوجيزية» فهما معا من نوع «مرايا الأمراء» الذي سبقت الإشارة إليه، فالأول مؤلف من مقدمة وأربعة أبواب، فالمقدمة في مقام السلطنة وحدودها، والباب الأول فيما للسلاطين، والباب الثاني فيما عليهم، والباب الثالث فيما ينبغي لهم، والباب الرابع فيما ليس لهم. وهذا الكتاب الذي حققه وترجمه أحد المستعربين الإسبان له قيمة خاصة في سلسلة أدبيات مرايا الملوك لأنه عمل متصوف ينتمي إلى مدرسة ابن عاشر وابن عباد وهي مدرسة تعامل أصحابها مع السلطان ولكنه تعامل حذر يقدر على ميزان الشرع وصاحب هذا الكتاب أخذ عن ابن عباد ورحل إلى المشرق وعاش فترة بتونس وقد أبدى في كتابه إعجابه بملكها يومئذ وهو عبد العزيز الحفصي لتواضعه.

ولسنا ندري هل هذا السلطان هو الذي وجهت إليه «الرسالة الوجيزية إلى الحضرة العزيزية» أم أنها موجهة إلى عبد العزيز المريني، وهي رسالة موجزة مطبوعة تقع في 20 فصلا. ومما يلفت النظر فيها فصل فيمن ولي الخلافة وله أخ أسن وفصل آخر في الاعتناء بآل البيت وأهل العلم والدين والصلاح، ولعل المقصود بهذين الفصلين تبرير بعض ما حصل في عهد ذلك المؤلف المجهول.

أما رسالة البوفريجي في موضوع علاقة العلماء بالأمراء ومخالطتهم أو مجانبتهم فَتشبه من بعض الوجوه في لهجتها ومنحاها ما نقرأه في هداية

الرجراجي، والرجلان متعاصران وبلديان إذ أنهما عاشا بفاس حتى آخر القرن التاسع الهجري.

وإذا كان هذان الرجلان الورعان غذيا بكتابتهما نفوذ أهل الورع والتصوف الذي سيعظم في العصور التالية فإن معاصرهُما ابن السكاك يعتبر أكبر نصير للشرفاء، وقد استغل التاريخ بطريقة تدل إما على طيبته وسذاجته أو على قضاء حاجة في نفسه. للدفاع عن قضية الشرفاء وهذا ما كان له أثره المعروف.

أما الأعلام الباقون فكلهم أندلسيون، فابن هُذيل وابن سماك وابن حاتم عاشوا في الحقبة الوسطى من تاريخ الدولة النصرية، وكان لهم دور إعلامي وأدبي في العقدين الأولين من القرن التاسع الهجري، وهم جميعا من تلاميذ ابن الخطيب، وكتاباتهم في السياسة التي سميتها قبل مقتبسة من أعماله، وقد طبع منها أنجم السياسة مرارا عديدة، واختلف الناس في ناظمها وأغرب المرحوم سيدي عبد الله گنون في نسبتها إلى المالقي شيخ طلبة الحصر على عهد الموحدين، والصواب أنها لأبي القاسم بن حاتم المالقي وهو متأخر عن المذكور كما وضحته في تحقيقي لمظهر النور.

كما أن «عين الأدب والسياسة» لابن هذيل طبع في مصر عدة مرات وتناوله للسياسة خفيف.

وأما «رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير» الذي ألفه ابن سماك للسلطان النصري محمد المستعين غاصب حق أخيه المعروف فيما بعد بيوسف الثالث فإنه ما يزال مخطوطا.

ويقول ابن سماك في مقدمة كتابه هذا إنه ألفه بعد ثلاث وثلاثين سنه قضاها في خدمة البلاط النصري وأنه رجع إلى كتب السياسة فلخص منها، ولهذا يُعتبر الكتاب جامعا بين الحنكة والتجريب والممارسة والتدريب وبين حسن التلخيص والتهذيب.

وأما ابن الأزرق الذي جاء بعد هؤلاء وعاصر محنة الأندلس النهائية فإنه بالقياس إلى هذه المجموعة كابن خلدون بالنسبة للمجموعة الأولى، ذلك أنه أحيا النهج الخلدوني وأغناه بما جد بعده، وبالغ في توثيق كتابه والاستشهاد بنصوص زائدة على ما في «المقدمة»، وقد نوه العلماء قديما وحديثا بزوائد ابن الأزرق الكثيرة وكثيرا ما نجد هذه الزوائد مسبوقة بكلمة «قلت»، والواقع أن كتاب «بدائع السلك» هو ترتيب جديد للمقدمة، وتوزيع دقيق لموادها، وتخريج مستفيض لمضامينها و«تلخيص لما كتب الناس في الملك والإمارة والسياسة» كما أنه تجديد للأمثلة التي كان ينتزعها ابن الأزرق من واقع عصره ويعزز بها أمثلة ابن خلدون، فمن ذلك مثلا احتجاجه على أن الدعوة الدينية لا تتم إلا بالعصبية بزيادة ما يلي : «قلت» : ومن هذا الصنف الرجل المعروف بيوسف المدجن القائم بدعوته أهل ربض البيازين من غرناطة صدر هذه المائة التاسعة، توهم منهم أنه يقيم دعوة حق، ويحيي رسم الدين، فقتل لأمد قريب من ظهور فتنته، ومضى لسبيله، وأمثاله من الغافلين عن اعتبار العصبية في مثل ما طمع فيه كثير». وقد سبق لابن خلدون أن ذكر أمثال هذا.

ثم كان بعد هذا ما كان من نهاية الإسلام في الأندلس ونهاية ملك بني مرين وبني وطاس في المغرب وقيام الدولة السعدية بعد فترة عصيبة وحقبة مضطربة. وقد آل إلى هذه الدولة الجديدة قدر كبير من تراث الدول السابقة في الأندلس والمغرب، ومنه التراث السياسي.

ولعل أبرز تأليف في السياسة ظهر في العصر السعدي هو الذي ألفه السلطان العالم أحمد المنصور واسطة العقد في سلك الدولة السعدية، وقد سمى تأليفه : «كتاب العارف، في كل ما تحتاج إليه الخلائف»، ولعله أنفس ما ألف في السياسة بالمغرب، ونحن نستند في هذا التقدير إلى أن المنصور كان حقا عارفا بهذا الموضوع معرفة نظرية وممارسة عملية، وكانت مكتبته الغنية وحاشيته العلمية وثقافته الواسعة تسعفه بأن يجلي في هذا الميدان، يقول مؤرخ دولته عبد العزيز الفشتالي : «إن مولانا الإمام أمير المؤمنين أيده الله لما امتلأت حواصل تحصيله من درر الكلام، وملك الرقيق من حر النثر والنظام، فأصبح يتصرف فيها تصرف المالك المقتدر، ويدعوها إلى ما يشاء من الإنشاء فتبتدر، وكان بما قلد مع ذلك من رعاية الخلق، وسياسة الغرب والشرق، ومارس من الحروب، وكابد من الأهوال والخطوب، وعانى من انتظام الممالك بين الشروق والغروب – أقعد الناس بسياسة الملك، وأعرفهم بنظم ذلك السلك، ومن أعلم ممن تنثال على بابه أمم العجم والعرب والسودان والروم والترك، ولذلك تسامت همته الشريفة أيده الله إلى تدوين كتاب في علم السياسة». ثم يضيف الفشتالي ذاكرا سبب تأليف الكتاب وواصفا بعض ما اشتمل عليه : «ودعاه خلد الله دولته إلى تحبيره، وإجراء جياد الأقلام في ميادين تحريره، مقصدان سنيان : أحدهما أن في الاشتغال بذلك شغلا بمصالح العباد، وحياطة للبلاد، لما يفيد من المعرفة التامة بتحصين الحصون واختطاطها، وتشييد المعاقل وتوطيدها، وتعبئة الحروب ومكائدها وخدعها وأنواعها، والحصار وآلاته وأدواته، ومعرفة أنواع مدافع القذف والرجم وأسمائها وألقابها، وكيفية عملها طولا وقصرا وجفاء، وتفريغ ذلك عما يقتضيه غرض الرمي إلى البعد أو القرب أو إلى السماء أو إلى الأرض أو إلى الاستقامة أو إلى الانحراف، ونعت التي يرمى بها شواظ النار وتعداد أنواعها وقسمتها إلى الحجرية والمعدنية وغير ذلك مما تقتضيه السياسة العملية حتى

في إقامة الحدود، وإفراد آيات لذكر مأخذها من الشرع وانتزاع أقوال العلماء فيها من الكتاب والسنة... والمقصد الثاني أنه أيده الله رأى كل من تعرض إلى التدوين في هذا الفن قصاراه الوقوف عند السياسة العملية الراجعة إلى المصطلح في الوزير والنديم والمشير وتنمية الخراج والعدل في الرعية وسيرة المملكة في الموكب والمركب والملبس ونحو ذلك مما تعرض إليه السلطان أبو حمو من آل زيان ملوك المغرب الأوسط في كتابه المسمى بـــ «واسطة السلوك»، وكل اكتفى بالقول، وأضرب صفحا عن العمل، ولله در من قال : نحن إلى إمام فعال، أحوج منا إلى إمام قوال، فأراد بذلك مولانا أمير المؤمنين أيده الله أن يجمع بين الفائدتين ويفوز بالخطتين».

وإذا كان أحمد المنصور انتقد السلطان الزياني تلميحا فإنه انتقد السلطان الموحدي يعقوب المنصور تصريحا قال في آخر المقصود الأول : «لا كمثل من تصدى من الملوك إلى التصنيف فيما هو من نوع البطالة في حقه بالنسبة إلى ما هو أوكد من مصالح الخلق كما فعل المنصور يعقوب بن يوسف بن عبد المومن من خلفاء الموحدين في العكوف على تصنيف كتاب ألفه على مذهب إمامهم في نفي الرأي وأخذ الناس في سائر الأقطار بحفظه والعمل به كما هو مشهور، فكان اشتغاله بذلك عما هو أهم من مصالح العباد محض بطالة لوجود من هو أقعد به وأقدر عليه من علماء زمانه».

ولسنا ندري هل يشير المنصور الذهبي إلى كتاب الفتاوي المجموعة المنسوبة إلى المنصور الموحدي أم أنه يقصد المجموع المستخرج من مصنفات الحديث العشرة الذي أمر بجمعه وكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه أم أنه يعني كتابا آخر، ومهما يكن الأمر فإن موقف يعقوب المنصور ومذهبه

في إنكار الرأي في الفروع الفقهية وحمل الناس على ظاهر القرآن والحديث هي من الأشياء المعروفة.

لقد تابع الفشتالي وصفه لهذا الكتاب الذي ألفه مخدومه في السياسة فذكر أنه استهل براعة خطبته الشريفة بما هو أشرف من مطالع البدور، وأبهى من شموس الخدور، ورأيت أن آتي بالخطبة الشريفة بكمالها ليعلم منها موضوع الكتاب ونصها :

«نحمدك اللهم على ما أثلت من رياسة، وعلمت من سياسة ووهبت من ملك، ونظمت من سلك، وكفيت من أعداء، وأهديت من آلاء.

ونصلي على مبلغ أنبائك، وخاتم أنبيائك، المؤيد بأهل أرضك وسمائك، من به أقمت لنا على خلقك الحجة، وبلسانه الصادق نهجت لهم في اتباعنا المحجة، صلاة تكون له كفاء، ولمجده السامي وفاء.

وبعد، فبنا حاجة إلى تكميل نفوسنا في قواها البشرية، باستعمالها في حقائق المعلومات العلمية والنظرية، وعلوم الحكمة العلمية تكون أولى بنا فيما نحن فيه، وأعون على ما نجلبه لهذا الأمر العلوي الفاطمي أو ننفيه، فلنصرف أولا عنان القول إليها، ولنوجف بالخيل والرجل في ميادين هذه الطروس عليها، ومن الله سبحانه نستمد، وعلى عونه جل اسمه نعتمد، وهو حسبي ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

لقد حرصنا على الإتيان بجميع كلام الفشتالي حول كتاب المنصور لأن كلامه يعطي صورة عامة عن هذا الكتاب الملوكي الذي يعتبر فقدانه خسارة

كبرى، فهو يمثل جزءاً من مشروع المنصور السعدي لتحديث المغرب بواسطة الترجمة والاستفادة من الكشوف الجديدة في المعارف والصنائع. كتبت هذا الكلام في حياة الفقيه المنوني وقد ظهر بعد وفاته وشراء الخزانة الملكية لمكتبته أن الكتاب النفيس كان مما تشتمل عليه هذه المكتبة ولكنه لم يوجد بين الكتب التي توصلت بها الخزانة مع مخطوطات أخرى اختلست في آخر حياة الفقيه. ومن الغريب أن الفقيه تكتم على الكتاب ولم يذكره أبدا ولم يصوره للخزانة العامة كما فعل في بعض مخطوطات مكتبته، فلو أنه فعل لبقيت صورة الكتاب. ونحن نأمل أن يكون الكتاب ما يزال ونرجو أن يعلن عنه. ومما يؤسف له أن مشروع الإحياء والتجديد الذي بدأه الذهبي انتهى بمجرد وفاته، فقد وقعت بعده فتن لم تنته إلا عندما قامت الدولة العلوية، وظهر خلال تلك الفتن جدل سياسي وكان من أبرزه ما دار بين أبي زكرياء يحيى بن عبد المنعم الحاجي والسلطان زيدان السعدي، وكذلك ما دار بين الأول والقاضي السكتاني، ثم ما دار بين السلطان محمد الشيخ بن زيدان وبين الدلائيين، وبينه وبين الأمير المولى محمد بن الشريف، وقد دار معظم هذا الجدل حول الخلافة وشروطها والجماعة وضرورة لزومها. ويمكن أن نعد من قبيل هذا الجدل أو الحوار السياسي رسالة الفقيه اليوسي إلى السلطان المولى إسماعيل.

ولعل الجدل السياسي المذكور هو الذي حدا الشيخ عبد القادر الفاسي إلى تأليف كتابه أو رسالته في الإمامة العظمى، فقد بدأها بعد الحمدلة والتصلية بقوله :

«هذه أجوبة مسائل كثر فيها اللغط والشغب، وقام للانتصار والحجاج لها طوائف من كل حدب» ويفهم من قوله : «أشارَ من إشارته عزم، وإسعاف مرغوبه على حتم» أنه دون هذه الأجوبة بأَمْر من السلطان مولاي إسماعيل.

تقع هذه الأجوبة التي تسمى أو تنعت بـــ «الأجوبة الحسان، في الخليفة والسلطان»، في سبعة فصول وتكميل، فالفصل الأول في حقيقة الإمامة وحكمها والفصل الثاني في شروط الإمامة والفصل الثالث في طرق انعقاد البيعة والفصل الرابع في أنه لا يجوز نصب إمامين لا في وقت واحد ولا في وقتين والفصل الخامس في وجوب طاعة الإمام والفصل السادس في حكم عزله، والفصل السابع في حكم المدافعة عنه والقتال عليه.

وأما التكميل فهو في الفرق بين الخلافة والملك، وقد قرظ بعضهم هذا الكتاب المطبوع على الحجر بقوله :

هذا كتاب بديـــع قد عدم الناس مثله

يستحسن الناس منه معقـــوله ثم نقلـــه

وهو فعلا مشحون بالنقول المتعددة من المصادر المختلفة لكنه يخلو من المسائل الوقتية والنوازل المحلية.

وثمة تأليف ألف في العصر نفسه ولكنه يختلف عن سابقه في الأسلوب والمنحى، ونعني به كتاب «نصيحة الصفاء في قواعد الخلفاء» للفقيه أحمد ابن محمد بن يعقوب الولالي، فقد نحا فيه منحى متميزا في عناوين الأبواب وتماثيلها، فهو يقع في أربعة أبواب وخاتمة، فالباب الأول في مفاتيح الخلافة والثاني في حرزها والثالث في استقرارها والرابع في كمالها وحسن بهائها أما الخاتمة فهي جعل الخلافة الدنيوية وسيلة للخلافة الأخروية.

وقد سلك هذا المؤلف في تأليفه سبيل الإيجاز لأنه أقرب إلى الحفظ كما قال، كما أنه نهج نهجا خاصا في التقسيم دل على براعته ذلك أن كل باب من الأبواب المذكورة في الكتاب يشتمل على ثلاث قواعد وفي كل قاعدة ثلاثة أركان، وهو يختتم كل قاعدة بعد ذكر أركانها بالكلام على أنها متحققة في سلطان وقته وهو المولى إسماعيل، فمن ذلك إشارته إلى إسقاطه بعض العوائد، قال : «وقد وضع كثيرا من العوائد الفاسدة بحضرته العالية مكناسة الزيتون فاستحق بذلك دعاء مَنْ له ميز من المسلمين كوضعه (أي إسقاطه) العمارية واجتماع النساء في الأسابيع لما يترتب على ذلك من المفاسد وقد وضع غير ذلك وبنى القناطر وأنشأ الأصول العامة النفع»؛ وفي الكتاب إشارات أخرى مثل هذه. وبالجملة فإن هذا التأليف يتميز عن سابقه برشاقة الأسلوب ووضوح الفكر وبروز الشخصية، ولا غرابة في هذا فالمؤلف الولالي له إسهام ملحوظ أيضا في المنطق والبلاغة.

أما ما كتب بعد هذا في العصور التالية فلا يتجاوز بعض الرسائل الصغيرة التي تتناول بعض القضايا العامة أو الخاصة في سياسة الدولة، كرسالة المولى سليمان التي شرحها الفقيه أبو عبد الله محمد اليازغي، والرسالة العجالة الرائقة في العمالة للشيخ المختار الكنتي، وكالرسائل المؤلفة في تنظيم بيت المال وتنظيم الجيش على سبيل المثال. غير أن مادة هذه الرسائل مستمدة في معظمها من المراجع القديمة كسراج الملوك وغيره.

ويبدو أن كتاب «واسطة السلوك» لأبي حمو كان أكثر الكتب المؤلفة في السياسة تداولا في عهد السلطان مولاي عبد الرحمن وولده سيدي محمد، وهذا يستفاد من قصيدة لابن إدريس العمراوي شاعر الدولة يومئذ، فقد

أهدى لَهُ بعض كتّاب السلطان مولاي عبد الرحمن نسخة من كتاب «واسطة السلوك» فأهداها لولي العهد سيدي محمد بن عبد الرحمن عام 1248هـ وفي ذلك يقول مشيرا إلى إحياء السلطان المذكور للتراث السياسي :

وزان حلى الرياسة من حلاه ... بمحمود السياسة والعزائم
وأحيا دارس الأطلال منها ... وفسر متنها تفسير عالم
لذاك خديمه إدريس أضحى ... لحضرته بما يهواه خادم
فأهدى من محاسنها عيونا ... تفوح شذا كأزهار الكمائم
سياسة مالك لبنيه أضحت ... تقلدها الأفاضل كالتمائم
تخيرها أبو حمو حساما ... وقلدها لهم تقليد حازم
وهذا العبد أعجبه حلاها ... فأهداها لنجلك ذي المكارم

على أن «واسطة السلوك» لأبي حمو لم يكن الكتاب الوحيد المعروف من كتب السياسة في عهد السلطان المذكور ومن بعده، فقد وقفنا في فهرس المكتبة السلطانية بفاس على عهد مولاي عبد الحفيظ سنة 1337هـ على كتب السياسة التي كان يرجع إليها غالبا في عهده وعهد من قبله من ملوك الدولة العلوية وهي كما يلي :

- «سراج الملوك» للطرطوشي
- تأليف أبي حمو في السياسة
- «تحفة السلوك، في نصيحة الملوك»
- «نفائس العناصر»

- «بدائع السلك» لابن الأزرق
- سياسة ابن لأزرق
- سياسة ابن رضوان
- كتاب «سر الأسرار»
- تأليف للحضرمي في السياسة
- كتاب «معيار الاختيار، في ذكر المعاهد والديار»
- «الشهب اللامعة»
- «تحرير السلوك، في تدبير الملوك»
- «الأحكام السلطانية» للمارودي
- «السياسة في تدبير الرياسة» لابن البطريق
- كتاب «نصح ملوك الإسلام»
- «الفوائد والقلائد» لابن هذيل الأندلسي
- كتاب «العطية، في السلطنة وحكم الرعية»
- كتاب في «قانون العسكر»
- كتاب «فلك السعادة»
- تأليف في الخيول
- كتاب «الخيل والحروب»
- تأليف لسيدي الغالي اللجائي في الجهاد
- «مشارق الأسواق في الجهاد» لابن النحاس
- «التحفة العليا في أدب الدين والدنيا» للتجيبي

- «كفاية النصيحة»
- سياسة البطريق.
- سياسة ابن سعيد المراكشي.
- كتاب «الفوائد والقلائد».
- سياسة ابن الأزرق.

وبعد هذا العرض البيليوغرافي لسلسلة الكتب المؤلفة في السياسة نتساءل عما هي البواعث على تأليفها وما هي المعطيات فيها.

فأما البواعث فيبدو لي من ظروف تاريخها أن جلها مرتبط بالظروف التاريخية والأزمات السياسية على الخصوص وقد رأينا أن بعض هذه التآليف ظهر في خلال الأزمات السياسية الكبرى من الأندلس وهي فتنة قرطبة والتمزق في عهد الطوائف وأزمات البلاطات المرينية والنصرية والزيانية والحفصية والسعدية والعلوية.

وكأن بعض مؤلفي هذه الكتب كانوا يحاولون نصح أولي الأمر وإرشادهم إلى جادة الصواب.

نعم إن الهدف التربوي من هذه الكتب وارد دائما ولا سيما في تلك التي ألفت في أوائل قيام الدول، وكذلك الشأن في تقنين النظم وتقعيد الرسوم.

وأما المعطيات فقد رأينا من خلال هذا المسرد كيف أنها متفاوتة تفاوتا كبيرا، فمن أعلى مستوى عند ابن خلدون مثلا إلى أدنى مستوى في الكتابات المتأخرة، ولهذا كان تراكم هذا التراث تراكما كميا فقط.

ومع ذلك فإن هذا التراكم قد يكون علامة استمرار لحيوية فكرية لا تريد أن تخبو.

وقد أشار صديقنا إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لكتاب الخزاعي إلى هذه الحيوية فقال : «الكتاب حلقة في سلسلة من كتب معاصريه : منها مقدمة ابن خلدون ورسائل لسان الدين ابن الخطيب في السياسة و«الشهب اللامعة» لابن رضوان و«واسطة السلوك» لأبي حمو وربما ظهر غيرها، وكل تلك الكتب صورة لتفتح العبقرية المغربية تحت أضواء التاريخ لتمثل تنظيرا وتطبيقا لفكر سياسي أصيل، وظهور هذه الكتب في عصر واحد يومئ إلى جيشان فكري خاص، فإذا كان ابن خلدون يستمد من مفهومه للتطور آراءه من الدولة ومن سياسة الدولة، وإذا كان أبو حمو يعتمد التجربة الواقعية الوصولية مسلكا لتوسيع طموحه فإن الخزاعي يوحي لأول وهلة بالعودة إلى الأصول».

وقد رأينا من جهة ثانية أن جل هذا التراث السياسي هو من النوع المسمى في اللغات الأجنبية «مرايا الأمراء». ولهذا النوع صور متعددة ولكن الصورة التي وقع احتذاؤها كثيرا هي صورة «كتاب السياسة» المنسوب إلى أرسطو، وقد عرفت ترجمته لابن البطريق في الأندلس والمغرب من قديم، وتوجد منها مخطوطات عديدة

ويبدو أن بعض الذين كتبوا في السياسة لم يكونوا واعين بتقليدهم لهذا الكتاب المنحول.

النظام العالمي الجديد
وظاهرة الأصولية

محمد فاروق النبهان

إن أكاديمية المملكة المغربية معنية بما يجري اليوم في العالم العربي من أحداث وتغييرات تعبر عن طموح شعوبنا العربية في المشرق والمغرب إلى الأفضل، والتطلع الجاد والمشروع إلى الحرية والكرامة، والمناداة بالإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا يمكن لأي مفكر أو مثقف إلا أن يتعاطف مع مطالب الشعوب المشروعة.

وسوف يقرأ أحفادنا في المستقبل ما نكتبه اليوم عن أحداث عصرنا وما نسهم به، ولا عذر لنا إن تخلّفنا عن الركب، ورضينا بالقعود، وينبغي على رموز الفكر، -وهم حملة رسالة-، أن يكونوا في مقدمة المواكب المطالبة بالحرية، لكي لا تنــزلق هذه المواكب الغاضبة إلى سلوكيات خاطئة جاهلة عابثة، نريد

السير إلى الأمام وليس إلى الوراء، نريد البناء وليس الهدم، نريد الإصلاح وليس الإفساد، نريد الاستقرار وليس الفوضى والفتنة.

سوف أتكلم عن قضايا ثلاث :

أولا : النظام العالمي الجديد : نشأته، شرعيته، نظرته إلى العالم الإسلامي.

ثانياً : الظاهرة الأصولية : نشأتها ملامح الشخصية الأصولية، طبيعة المجتمعات الأصولية، أسباب امتداد الحركات الأصولية، مواطن بروز هذه التيارات الأصولية وأقسامها، موقف النظام العالمي من الأصولية الإسلامية، استراتيجية التعامل مع الظاهرة الأصولية.

ثالثاً : ملامح المشروع الإصلاحي لمواجهة التطرف الأصولي.

ويسعدني في البداية أن أقدم لكم صورة تذكارية لمؤتمر عقد بتاريخ 1975/8/13 في مدينة بيلاجيو في فيلا سير بولوني فوق هضبة مطلة على بحيرة كومو على الحدود الإيطالية السويسرية وترأس المؤتمر السيد رالف براينتي رئيس قسم العلوم السياسية في جامعة (ديوك) الأمريكية وشاركت ست جامعات أمريكية وعدد من معاهد الدراسات الاستراتيجية في الغرب، وشاركت إيران وباكستان والسعودية والكويت ولبنان في هذا المؤتمر، وكان موضوع المؤتمر هو : «مستقبل الإسلام بعد ظهور النفط»، وشاركتُ في هذا المؤتمر باسم الكويت، وقدمت بحثاً بعنوان «مستقبل التقنين في الفقه الإسلامي في منطقة الخليج»، وقال مندوب إيران في المؤتمر لقد انتهى دور الإسلام السياسي، وبعد أربع سنوات قامت الثورة الإسلامية وبدأ عهد جديد.

النظام العالمي الجديد

كلمة النظام العالمي الجديد مصطلح سياسي يدل على واقع دولي جديد بعد انهيار المعسكر الشيوعي، وبروز قوة جديدة متحالفة على تحقيق أهداف غير معلنة، تؤكد سيطرة الغرب على العالم، والتحكم في السياسات الدولية بما يخدم المصالح الاستراتيجية لهذا التحالف الذي تقوده الولايات المتحدة، واستخدام الوسائل الممكنة للتحكم في قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن، لإعطاء شرعية أممية لمواقف الدول المتحالفة.

ويستمد النظام الدولي الجديد شرعيته من مبدأ القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ويخفي ذلك بمظلة وهمية من الشرعية الدولية الراضخة للضغوط والهيمنة.

وهناك أمران يدعمان هذه الشرعية :

الأمر الأول : قبول العالم لسيطرة القوة، والقوة هي معيار الأقوى في العلاقات الدولية، وهي فاعلة ومؤثرة وقادرة على التأثير في كل الآخرين عن طريق سيطرتها على وسائل الإعلام وترويج ما تشاء من الأفكار والقيم والثقافات والسياسات.

الأمر الثاني : بيان قمة مجلس الأمن.

وقد نص هذا البيان على أمور ثلاثة :

الأول : مقاومة الإرهاب الدولي، وجاء هذا المبدأ في سياق المبدأ الذي أقرته الأمم وهو حماية الأمن الجماعي. ولا خلاف في إدانة الإرهاب، فالإرهاب جريمة

ضد الإنسانية، ويجب أن تتكاثف الشعوب لمقاومة الإرهاب، ولكن ما مفهوم الإرهاب ؟ والأمم المتحدة أقرت حق الشعوب في الدفاع عن حقوقها المشروعة، وأهمها حقها في الحرية والاستقلال، وجاء في المادة الحادية والخمسين من ميثاق الأمم المتحدة ما يقر للدول حق الدفاع عن النفس لمواجهة أية قوة غازية، وهذا يؤكد أن العنف الذي يدخل ضمن الإرهاب هو السلوك العدواني، وليس السلوك الدفاعي، وجرت العادة أن الأقوياء هم الذين يعتدون، أما الضعفاء فهم يدافعون عن أنفسهم، ولا مصلحة لهم في العدوان.

الثاني : زيادة كفاءة الأمم المتحدة : والغاية من ذلك تمكين الشرعية الدولية من حماية الحقوق الإنسانية والدفاع عن الشعوب في مواجهة الأخطار التي تتعرض لها.

الثالث : تحقيق الديمقراطية وإقامة أشكال حكم متجاوبة، وهو هدف رائع في ظاهره، إلا أن الأنظمة المتجاوبة تحمل معاني كثيرة، وأبرز هذه المعاني أن تكون الأنظمة متجاوبة مع تطلعات النظام العالمي الجديد والرضوخ لسياساته، وتمكينه من تنفيذ سياساته لتكريس وصايته وهيمنته على العالم، وكل المؤتمرات تؤكد هذا المفهوم، والدولة التي ترفض التجاوب مع هذه السياسات تكون عرضة لاهتزازات داخلية وضغوط خارجية.

نظرة النظام العالمي الجديد للعالم الإسلامي

لا يمكن للغرب أن يخفي عواطفه السلبية تجاه الشعوب الإسلامية، ومن الصعب أن يتعامل الغرب بموضوعية وحياد مع قضايا العالم الإسلامي، للأسباب التالية :

أولا : النظام العالمي الجديد هو وليد رؤية الغرب المسيحي لمستقبل الحضارة الإنسانية، والغرب في كيانه ولأسباب تربوية وتاريخية يرى في الإسلام صورة الآخر المقاوم والمعاند والمتحدي والمتمرد، ومازالت هذه المشاعر كامنة في أعماق الشخصية الغربية المسكونة بمشاعر الخوف من الإسلام.

ثانياً : بروز تيارات أصولية متطرفة، رافضة لكل القيم الغربية ورافعة شعارات الجهاد لإخراج كل الغزاة والمحتلين، والتصدي لهم بكل الوسائل، وإسقاط رموزهم ومصالحهم، وهذا تيار ينمو بقوة في الأوساط الإسلامية.

ولكي يتمكن النظام العالمي الجديد من ترسيخ سياسته في العالم العربي والإسلامي فلا بد له من رسم استراتيجية متماسكة تقوم على الأسس التالية :

أولا : مطاردة الأنظمة الوطنية ذات الامتداد الشعبي. بسبب التحامها مع شعوبها ورفضها لسياسات الهيمنة والتضييق عليها ومحاولة إسقاطها.

ثانياً : مقاومة الحركات الإسلامية المعتدلة ذات المشروع الإسلامي القابل للحياة، وتشجيع الحركات الإسلامية المتطرفة لتخويف المجتمع الإسلامي من الإسلام، ولتحصين المجتمعات الغربية ضد الإسلام وإثارته عاطفياً ضد الخطر الإسلامي...

ثالثاً : احتضان المؤسسات الإسلامية العلمية والتربوية وعزلها عن مجتمعها، وتكوين أجيال مثقفة قابلة للقيم الغربية وجاهلة بحقيقة الإسلام.

رابعاً : رسم صورة الإسلام في الأذهان مقترنة بالعنف والقتل والقوة والجهل، لتحصين كل الآخرين ضد الإسلام.

خامساً : إطلاق كلمة الإرهاب على كل من يقاوم سياسات النظام العالمي الجديد، وإعداد شخصيات متطرفة وإبرازها إعلامياً لتشويه صورة الإسلام في الغرب، ولتبرير السياسات العنصرية ضد الأقليات الإسلامية.

والإسلام في نظر الغرب هو أخطر قوة تهدد النظام العالمي الجديد وتتمرد عليه، ويملك كل الإمكانات النفسية للمواجهة والصمود والمدافعة، وليست الغاية تحقيق الانتصار، وإنما الغاية الصمود في مواجهة الآخر الذي يتطلع إلى السيطرة والهيمنة، ولا حدود لقدرات الإسلام على تكوين قابليات نفسية وشخصية للصمود والتضحية.

التيارات الثقافية في العالم الإسلامي

لو تأملنا في التيارات الثقافية في المجتمعات الإسلامية لوجدناها كما يلي :

أولا : تيار متأثر بقيم الغرب رافض لقيم الإسلام، وهذا التيار يظهر في المجتمعات المتأثرة بالغرب فكراً وسلوكاً، وهذا التيار يتناقص ويتراجع لسببين : أولا : نمو وعي هذا التيار واكتشافه الجديد عن الإسلام، وثانياً : بسبب عزلته الاجتماعية والضغوط عليه من محيطه الاجتماعي.

ثانياً : تيار متأثر بقيم الغرب، ولكنه لا يرفض قيم الإسلام، ويحاول هذا التيار أن يجد صبغة للتوفيق بين قيم الغرب والقيم الإسلامية، ويعيش رموز هذا التيار في حالة ضياع فكري بين اختيارين، ومع زيادة الوعي بثقافة الإسلام يتراجع هذا التيار، ويزداد تعلق رموزه بقيم الأصالة ومشاعر الانتماء.

ثالثاً : تيار متأثر بقيم الإسلام ولا يرفض قيم الغرب، وهذا تيار واسع الانتشار في أوساط المثقفين، وهو منهج النخب الثقافية الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام والغرب.

وهذا المنهج عقلاني وجدير بالتشجيع، وليس هناك ما يمنع من اختيار القيم الغربية الملائمة والمنسجمة مع القيم الإسلامية، والقيم الغربية الأصيلة هي جزء من التراث الإنساني الأصيل، ورموز هذا الاتجاه لا يخفون اعتزازهم بتراثهم الإسلامي، ولا يقبلون أن يقع تجاهل تراثهم، ويجب أن تحترم حرية هؤلاء، وأن تعطى لهم حرية الرأي والتفكير، ولا حدود لحرية الفكر في المعقولات وفي تفسير النصوص، واختلاف الرأي لا يبرر التجريح أو التجريم.

رابعاً : تيار مؤمن بالقيم الإسلامية متمسك بها، ورافض لكل قيم وثقافة مغايرة، حتى ولو لم تكن مناقضة للثوابت الإسلامية، وهذا التيار هو التيار السلفي، وهو على درجات متفاوتة، فقد يكون معتدلا ويعبر عن الالتزام والانتماء وقد يسير نحو التطرف ويرفض الآخر ويضيق به.

وهذا التيار يملك قدرات كبيرة على المواجهة والتضحية، وهو التيار الأكثر انتشاراً في المجتمعات الإسلامية والأحياء الشعبية، وفكر المقاومة ينطلق من هذا التيار الذي تمثله الأحياء الشعبية، وهو الإقرار على التغيير والتأثير، وهو المؤهل نفسياً للتضحية والتمرد، لقدراته على المواجهة والتضحية والاستشهاد.

نشأة الظاهرة الأصولية

نشأت الظاهرة الأصولية في إطار الحركة الوطنية التي كانت تعبر عن ضمير هذا الشعب في تطلعاته المشروعة للحرية والاستقلال والتقدم، وكان

الإسلام العامل الأهم في تكوين المشاعر الوطنية الأصيلة، وهو المحرض الأهم على المقاومة والتضحية دفاعاً عن القيم الوطنية والخصوصيات الذاتية، وانطلقت الحركة الوطنية الأولى من المساجد والأحياء الشعبية الملتزمة بالإسلام.

ولما تحقق الاستقلال تسلق صرحه طامحون متأثرون بثقافة الغرب، وأحكموا قبضتهم على السلطة، وارتضى الغرب هؤلاء الأوصياء، وبارك سلطانهم، وأمدّهم بالعون والتأييد ، وتنكر هؤلاء لثقافتهم الأصيلة ولتطلعات شعوبهم، واتسعت الفجوة بين المواطن والسلطة، ولم تعد أصوات الجائعين والمحرومين تصل إلى البروج العالية المحمية بمواكب الموالين والمادحين والممنفعين، وكان المواطن البسيط متجاهلا ومستذلاً ومنسيا يعيش في الأزقة الضيقة المظلمة. وكان عليه أن يخفي ألمه، ويمسح دموعه، ويصفق لرموز السلطة وهم يتقاسمون المناصب ويوزعون الغنائم.

وظهرت أحزاب وطنية ادّعت لنفسها حق الوصاية على الوطن والمواطن، وأخذت تعبث بكل الحقوق والقيم، وتزور إرادة المواطن، وتتحكم بالدساتير والقوانين والانتخابات، وأقامت لنفسها دروعاً أمنية ذات أنياب جارحة. واشترت ضمائر رموز الفكر والثقافة وحملة الأقلام، وأصبح هؤلاء هم جند النظام يبررون ويمدحون ويفتون باسم الوطنية حيناً وباسم الدين حيناً آخر.

ما أقسى ما كان يشعر به المواطن وهو يرى رموز الفكر تتساقط على الأرض لكي تلتقط فتات ما ترميه لهم المآدب الباذخة من بقايا ومخلفات...

كان الأطفال الصغار يرون ذلك الإذلال الذي يتعرض له آباؤهم، وكانت الذاكرة تلتقط كل ما تراه، وفي كل يوم تمتلئ القربة الداخلية والشباب لا يملكون

حكمة الشيوخ... وابتدأت الأحداق الغاضبة اليائسة تتخاطب وتتعاهد، وبدأت الرسائل تتوارد على الأجهزة الأمنية، الواثقة من صلابة دروعها، وكان التململ أولا، وكان التطرف ثانيا، وكان الشارع ثالثا.

أصولية اليوم ليست مثل أصولية الأمس، أصولية اليوم هي أصولية الشباب الثائر المتمرد اليائس الذي يشعر بالحرمان والظلم والإحباط.

لقد اكتشف هذا الجيل من الشباب أن الإسلام هو إسلامهم، وهم أقدر على فهمه من علماء الإسلام وأوجدوا لأنفسهم قيادات روحية تنسجم مع فكرهم، وتطرّفوا في سلوكهم، وانزلقوا في متاهات مظلمة يبررها الشعور بالمعاناة واليأس، ونمت في نفوس هؤلاء الشباب مفاهيم سلفية ضيقة تبرر لهم ما يريح نفوسهم من أفكار وسلوكيات.

وأوجدوا لأنفسهم مجتمعات مغلقة ضيقة، يشعر أفرادها بالدفء النفسي، والتكافل المادي، والتعايش في ظل الظروف القاسية، والاستعداد للتضحية.

ولو تأملنا في المجتمعات الأصولية لوجدنا أنها تمثل نماذج حية لمجتمعات أيدلوجية مثالية في نظرتها إلى الحياة والمجتمع، ويدفعها شعور إيماني عميق يبرر لها سلوكيات المدافعة والمغالبة والتضحية. وهذه المجتمعات الأصولية تقاوم القيم السائدة في المجتمع، ولو كانت قيما إسلامية مخالفة لعقيدتهم، ومعظم هذه المجتمعات حذرة من الآخر حيث كان، وتواجه أي فكر يتصدى لها، وتنظر إلى الفكر الإسلامي المعتدل نظرة إدانة وحذر، وتتهم رموزه بالتفريط والجهل والجبن، وتدين مواقف العلماء وخاصة علماء السلطة الذين يبررون مواقف السلطة، ويتصدون بقوة لكل من يعترض طريقهم أو يكشف أسرارهم.

أما العلماء فلا ينظرون بارتياح إلى الفكر الأصولي المتطرف، ويضيقون بأخطاره ومواقفه واندفاعاته، إلا أن معظمهم لا يرغب في التصدي لهم، ويخوفون السلطة منهم، لكن يتقربون للسلطة بمواقف الاعتدال. وعندما يفقدون الأمل في السلطة فعندئذ قد يشجعون التطرف للتضييق على السلطة، وأحيانا يشجعون السلطة على التصدي للتطرف الأصولي للتعبير عن إخلاصهم للسلطة وحاجة السلطة لخدماتهم، لتبرير المواقف الخاطئة وشرعنة المواقف والسلوكيات ضد هؤلاء المتمردين والثائرين.

وأعتقد شخصيا أن الظاهرة الأصولية لم تستطع حتى الآن أن تعبّر عن فكرها ومنهجها، وما زالت حائرة مضطربة، والسبب في ذلك أنها تعمل في الخفاء، وهي مضطهدة ومطاردة، وهذا يدفعها إلى سلوكيات التطرف والعنف.

وأسلوب التعامل مع الظاهرة الأصولية هو أسلوب خاطئ ويدفعها إلى مزيد من التطرف، وهي ترفع شعار «الإصلاح»، ولكنها لا تملك تصورا متكاملا للإصلاح.

ويمكننا تقسيم التيارات الأصولية إلى أقسام ثلاثة :

أولا : التيار الأصولي الذي يركز نظرته الإصلاحية على تطبيق الأحكام الشرعية وأداء الواجبات الدينية، والالتزام بالحدود والحجاب والمظاهر الإسلامية، ويتميز هذا التيار بالاستقامة والجدية والتدين الفطري، وليست له مطامح سياسية، ويمكن احتضان هذا التيار والاستفادة منه في مخاطبة عوام الناس، ويتمثل هذا التيار في الطرق الصوفية والزعامات الروحية التي لا تملك أي مشروع للإصلاح، إلا فيما يتعلق بتنمية القيم الروحية.

ثانيا : التيار الأصولي الذي يرفع شعار الإصلاح السياسي والاقتصادي والثقافي، وهذا التيار سياسي في تكوينه وقابلياته، ويقوده زعماء أذكياء طامحون إلى السلطة، وغالبا ما يفقد هذا التيار تماسكه وبريقه عند وصوله للسلطة، لأنه لا يملك مشروعا واضحا ومتكاملا للإصلاح، سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي، ومن المتوقع أن ينقسم هذا التيار إلى قسمين : يميني ويساري، في إطار خطته الإصلاحية، وهذا التيار هو المرشح لكي يشارك في السلطة، ويملك قابليات للتعايش مع الآخرين، إلا أنه لابد إلا أن يصطدم بقوة مع التيار السلفي المتطرف الذي يتصدى له ويتهمه بالقصور والتفريط، وأغلب الظن أن هذا التيار سيكون مؤثرا في المسار السياسي للعالم العربي في الحقبة المقبلة، وسوف يقع ترشيده وضبط إيقاعاته.

ثالثا : التيار الأصولي السلفي، وهو تيار متطرف في فكره وفي مواقفه، ولا يقبل الحوار مع الآخر، وهو قوي ومتماسك ويملك قدرات على مخاطبة القاعدة الشعبية من خلال رموزه المؤثرة، ومن الصعب التصدي له عن طريق القوة، وقد أسهم الغرب في تكوينه وترسيخه وتشجيعه لكي يكون أداة بيده لمقاومة الشيوعية العالمية في أفغانستان، ومن المتوقع أن يكون له دور في تعميق الصراع السني الشيعي في هذه المنطقة، وقد نشأ هذا التيار في أحضان الفكر الوهابي وكان يحظى بالرعاية والمساندة والدعم، وما زالت ملامح هذا التيار غامضة وانتماءاته غير واضحة، وتنتمي القاعدة لهذا التيار، وهو رمز الإرهاب في نظر الغرب، وقد أسهمت القاعدة في تبرير سياسة الغرب في مقاومة الإسلام تحت شعار الإرهاب، وهناك دور كبير ينتظر هذا التيار الأصولي في تفجير الصراع الطائفي في المنقطة الإسلامية، ومن المرجح أن هذا التيار السلفي الملتزم والمقاوم مخترق من قياداته، ويتحرك في إطار غامض، ويحظى بمساندة مادية وإعلامية،

وبعض الأنظمة الاستبدادية تشجعه من خلف الستارة لكي تخيف به خصوم النظام في الداخل، وحماة النظام في الخارج، ويتحرك هذا التيار السلفي في الخفاء، ويقوم بمهمات غامضة، لتحقيق أهداف سياسية وأمنية واستراتيجية.

وهناك الأصولية الشيعية ذات الطموح الكبير للسيطرة على الساحة الإسلامية من خلال مواقفها وشعاراتها المرتبطة بالمقاومة والتصدي لسياسات النظام العالمي الجديد، وهي ذات مشروع طموح للسيطرة على الساحة الإسلامية، وهي منظمة ومنضبطة ومستعدة للتضحية، وهي متمركزة في الزوايا الركنية في المشرق العربي وتملك بيدها مفاتيح الآبار النفطية والممرات البحرية، وهي في نمو متصاعد، وهي الأنياب الحادة للسياسة الإيرانية، والغرب يخشاها ويخوف المشرق العربي من هذا الهلال الشيعي المقاوم والطامح للسيطرة والهيمنة.

مواطن بروز التيارات الأصولية

وتبرز التيارات الأصولية في ظل المناخات الملائمة لنموها وازدهارها، وفي الأرض الخصبة المهيأة لقبولها، وتحتاج إلى رعاية وسقاية لكي تترسخ جذورها، وهي حركة اجتماعية ذات جذور قوية من العقيدة، بالإضافة إلى ظروف اجتماعية وسياسية ملائمة، ويمكن أن تنشأ في مجتمعات الفقر كما تنشأ في مجتمعات الترف، وفي الأنظمة الدينية والأنظمة العلمانية...

أهم هذه المجتمعات ما يلي :

أولا : المجتمعات ذات الأنظمة الإيدلوجية، المعادية للإسلام، ومن الطبيعي أن تنتشر الأصولية في هذه المجتمعات كردّ فعل طبيعي وحتمي في مواجهة السلطة للتعبير عن إرادة الشعب واختياراته.

ثانيا : في ظل مجتمعات الترف والفساد، تبرز الظاهرة الأصولية كتعبير شعبي عن إدانة ذلك السلوك الخاطئ المتمثل في مظاهر الترف الذي يستفز المشاعر ويوقظ الأحقاد، وبخاصة في المجتمعات التي يبرز فيها التفاوت الطبقي واستغلال النفوذ وسيطرة الأقوياء على الضعفاء، وتلجأ الطبقة الفقيرة إلى الإسلام كتعبير عن إدانتها للفساد الأخلاقي والانحلال وسلوكيات الترف، ويقاوم المواطن هذه المظاهر بالتمسك بالإسلام كسلاح لحماية نفسه ولتبرير إدانة الفساد، وسلوكيات الترف تستفز المواطن الفقير وتثير الغضب في نفسه.

ثالثا : في ظل الأنظمة الاستبدادية، وفي هذه الحالة يتمسك المواطن بالإسلام لمقاومة الاستبداد والمطالبة بالشورى والحريات العامة.

والإسلام هو حليف المستضعفين، وهو المدافع عنهم في مواجهة الأنظمة الفاسدة والقوانين الجائرة والسلوكيات الخاطئة، ولا يمكن للإسلام أن يتحالف مع رموز السلطة الجائرة أو المال أو أن يكون مظلة لرموز الفساد، وعندما تحالفت الكنيسة في أوروبا مع الأنظمة الأرستقراطية تخلى الأوربيون عن الكنيسة وذهبوا إلى الشيوعية، والإسلام ليس له رجال دين، وإنما هو عقيدة وثقافة، ولا سلطان لأحد على الإسلام، ولا سلطة لرجال الدين في الإسلام.

ومن أهم الأسباب التي أدت إلى ترسيخ الظاهرة الأصولية في العالم العربي ما يلي :

أولا : التحدي الصهيوني الذي أيقظ الشعوب الإسلامية، وأشعرها بالخطر الذي يمثله هذا التحدي المدعوم من الغرب، والحركة الصهيونية هي حركة دينية متطرفة، ومن الطبيعي أن تنشأ الظاهرة الأصولية في الضفة الأخرى.

ثانيا : حالة الاحتقان الاجتماعي المتولدة من فساد الأنظمة السياسية وتجاهل القوانين الاجتماعية المعبرة عن مطالب الطبقات الفقيرة في الأجور العادلة وسياسات التشغيل والتفاوت الطبقي الكبير.

ثالثا : دور الإعلام في التوعية الدينية، ولم تعد الدولة قادرة على التحكم في التوجيه الديني، وخرج الدين من الوصاية المفروضة عليه، وأصبحت مفاهيمه في متناول جميع فئات المجتمع.

موقف النظام العالمي الجديد من الأصولية

يقوم النظام العالمي الجديد على أساس القوة والسيطرة والتحكم في مسارات الشعوب، بحيث تكون اختياراتها منسجمة مع التصور الغربي لمستقبل الإنسان والمجتمعات والدول، في ظل منظومة متكاملة للمفاهيم والقيم والحقوق الإنسانية، وهناك جوانب إيجابية في هذا التصور، وبخاصة ما يتعلق منها بحقوق الإنسان والديمقراطية ومفهوم الدولة الحديثة والأمن الجماعي والشرعية الدولية.

إلا أن الغرب لم يستطع أن يتحرر من أحكامه المسبقة المترسخة في أعماق الشخصية الغربية، وهي الخوف من الإسلام كدين وأمة وتصور إيدلوجي، ومعظم الغربيين يجهلون حقيقة المفاهيم الإسلامية، ويخشون من كلمة «الجهاد» ومن بعض الأحكام الإسلامية المرتبطة بالنظام الاجتماعي، وهم يحرصون على تحصين مجتمعاتهم من الإسلام ويضيقون بتمسك المسلمين بثقافتهم الإسلامية الأصيلة.

والظاهرة الأصولية ظاهرة طبيعية وليست موجهة ضد الغرب، وإنما هي معبرة عن الانتماء والخصوصية، وقد أسهم الغرب في بروزها، وأراد أن يقاوم

بها خصومه، وأن يحقق بها أهدافه، وأن يحمي بها مصالحه، ولما شبت عن الطوق وتمردت أراد أن يحكم سيطرته عليها عن طريق القوة، وكان يخشى منها على مصالحه في مناطق ثلاث :

المنطقة الأولى : الدول المجاورة لإسرائيل، وهي دول يجب أن تكون حدودها آمنة ومريحة، والتيار الأصولي المقاوم يهدد الأمن الإسرائيلي وأسرائيل هي قاعدة الغرب في هذه المنطقة.

المنطقة الثانية : منطقة الخليج النفطية، وهي منطقة حيوية لأنها تملك أكثر من نصف احتياطي النفط والغاز في العالم.

المنطقة الثالثة : الدول التي تمثل الضفة الجنوبية للبحر المتوسط، وهي دول مجاورة للغرب، وينعكس تطرفها على الأمن والمصالح الاقتصادية، والجاليات والهجرات والتفاعل الثقافي في الحوض المتوسطي.

ووقف النظام العالمي الجديد من الظاهرة الأصولية موقف الخوف والتردد والتصدي لها، وأدى هذا إلى نموها وانتشارها.

وهناك احتمالات ثلاثة لكيفية التفاعل الغربي مع الظاهرة الإسلامية :

الاحتمال الأول : تجاهل هذه الظاهرة، والتعامل معها بحياد وموضوعية كظاهرة ثقافية واجتماعية، وهذا اختيار صعب، لأنه سيؤدي إلى نمو هذه الظاهرة، والسيطرة على الأنظمة السياسية والتحكم في القرارات والسياسات.

الاحتمال الثاني : المواجهة العسكرية مع هذه الظاهرة الأصولية، وتأييد الأنظمة المعادية لها، وتأليب هذه الأنظمة على التصدي لها، وتبرير كل السياسات القمعية ضد هذه الظاهرة، وقد فشل هذا الاختيار لأن سياسة القمع والعنف والسجون أعطت لهذه التجمعات الأصولية شرعية الدفاع عن وجودها وفكرها، وانتقلت من مرحلة المدافعة إلى المغالبة، وارتفع سقف مطالبها الإصلاحية.

الاحتمال الثالث : اشتغال هذه الأصوليات بخلافاتها الفرعية، ودفعها لسلوكيات التطرف والعنف، وإبراز صورتها الكئيبة المرعبة لتحصين الآخرين عن التعاطف معها، وتسليط الأضواء على رموز أصولية متطرفة ذات رؤية إصلاحية منفرة ومرعبة، وهذا ما لجأت إليه وسائل الإعلام الغربية في تشويه صورة الإسلام والتخويف منه.

الظاهرة الأصولية

لم تستطع التيارات الأصولية حتى اليوم أن توحد رؤيتها الإصلاحية، وأن تعبر عن منهجها الذي تريده وظلت بالنسبة لكل الآخرين غامضة حائرة مضطربة، وهناك خوف واضح من الشعارات الأصولية المتطرفة، وقد أسهمت النظم الحاكمة في عالمنا العربي في تشويه صورة الظاهرة الأصولية، وربما ساهمت في تشجيع التطرف فيها، ودفعها لمواقف صدامية، لتخويف المجتمع منها، وأنها ستمثل الخيار الأسوأ والمخيف الذي يهدد الوحدة الوطنية وينشر الرعب والخوف في المجتمع.

أسباب امتداد الظاهرة الأصولية

ومن أبرز الأسباب التي أدت إلى امتداد الظاهرة الأصولية التي أصبحت اليوم العمود الفقري لكل الثورات العربية، وهي الوقود المحرض والمنظم لكل هذه التظاهرات الشعبية.

السبب الأول : ارتباط الفكر الأصولي بالإسلام كعقيدة مؤثرة وثقافة تؤمن بكرامة الإنسان وقيم أصيلة ترفع شعار الجهاد والمقاومة والتضحية ... ومجتمع محبط يائس جائع يشعر بالظلم والمهانة، ويُستفز في كل يوم بمظاهر الترف والفساد والانحلال، وتحكمه أنظمة أمنية تحكم قبضتها على حريته لابد له الا أن يبحث عن خلاصه من خلال تمسكه بدينه وعقيدته التي تمنحه الشعور بالأمان النفسي، وتبرر له سلوكيات التعبير عن غضبه المكبوت.

السبب الثاني : فشل الأنظمة التقدمية الاشتراكية في مشروعها الإصلاحي، على المستوى السياسي والاقتصادي والأخلاقي، وكانت هذه الأنظمة أقسى على المواطن المستضعف من كل الأنظمة التقليدية الأخرى، وكانت أنظمة استبدادية فاسدة استأثرت بالسلطة والثروة واستخدمت الدين والفكر والثقافة والإعلام لتبرير تجاوزاتها، وكان الإسلام هو البديل الذي يتطلع إليه المستضعفون والمنسيون من الشعوب.

كيفية التعامل مع الظاهرة الأصولية

اعتقد أن من الضروري أن تكون هناك استراتيجية مدروسة وواقعية لكيفية التعامل مع الظاهرة الأصولية، وأهم ملامح هذه الاستراتيجية ما يلي :

أولا : التعامل مع الظاهرة الأصولية بطريقة واقعية وهادئة ومنصفة ومن غير خوف أو تردد، وهي جزء من النسيج الاجتماعي لمجتمعنا العربي، وهي قادرة على انتزاع حقوقها بقدراتها الذاتية، وتحظى بتعاطف شريحة كبيرة من المجتمع معها، لأنها حركة شعبية عفوية تعبر عن معاناة الطبقة الفقيرة والمحرومة، وكلما اتسعت مشاعر الحرمان زادت رقعة امتدادها في أطراف المدن المترفة وفي ضواحيها المكتظة بالبؤساء والعاطلين.

ثانيا : الإسراع في تبني خطة إصلاحية جادة وشجاعة ومقنعة ومريحة في المجال السياسي وفي السياسة الاقتصادية والاجتماعية، وتشمل ما يلي :

1. إعادة النظر في مفهوم الدولة، بحيث تكون الدولة أداة لخدمة المواطن، تحترم كرامته وحريته، وتسهم في حل مشكلاته، ولا شرعية للسلطة خارج نطاق الإرادة الشعبية.

2. إعادة النظر في النظام الاقتصادي بحيث تراعى فيه المصالح الاجتماعية في الأجور والحقوق، والرقابة الجادة على نمو الثروات والملكيات، وإيجاد سياسة ضريبية تخفف من تكدس الثروات، وانزلاق الامتيازات إلى المنعرجات المحظوظة والمحمية بالنفوذ والسلطة.

3. مقاومة الفساد بكل مظاهره، والتصدي لرموزه، لكي يثق المواطن بالسلطة المؤتمنة على حماية مصالحه، والمواطن وفيّ للسلطة التي تحمي مصالحه، وهذه السلطة لا تسقط أبدا لأن المواطن يحميها، ولم تعد الدبابات قادرة على حماية الأنظمة.

4. التخفيف من السلوكيات الاجتماعية التي تستفز المواطن في عقيدته وأخلاقه أو في حقوقه ومشاعره الإنسانية وعدم الاستئثار بالسلطة والمال والنفوذ، واحترام اختيارات المواطن والاهتمام بقضاياه المعاشية.

ولا مبرر للتطرف في ظل السياسات العادلة والعاقلة، لأن التطرف هو رسالة احتجاج أولى، وعندما يقع الاستخفاف بمطالب المواطن يكون العنف هو الرسالة الثانية، وإذا لم تُقرأ هذه الرسالة فالثورة حتمية.

والحركة الأصولية كما أراها الآن في مجتمعنا العربي هي حركة اجتماعية تحتمي بمظلة دينية، وتستمد شرعيتها من انتمائها الوطني وتعبيرها عن إرادة الأكثرية المنسية والمهمشة، وفي حال انتصارها فهي مؤتمنة على تحقيق أهدافها في الإصلاح والعدالة والنزاهة والاستقامة، وأن تحترم حقوق الآخرين بعيدا عن التعصب الديني والانعزالية والتضييق على المجتمع في ممارسة حرياته المشروعة، والمشاركة في بناء دولة مدنية عصرية يتساوى الجميع فيها.

واعتقد أن النظام العالمي الجديد سوف يتعامل مع الظاهرة الإسلامية كخيار وحيد لا مجال لتجاهله، بعد أن فشل الخيار الأمني في التعامل مع هذه الظاهرة، وأخشى أن تتعثر هذه الظاهرة الأصولية بسبب غياب قيادات مؤهلة لها، وتنساق بتأثير من العواطف نحو مواقف ضيقة، وأن تقوم على غير إرادة منها بتنفيذ سياسات خاطئة أو توليد احتقانات قومية أو طائفية أو دينية.

وعالمنا العربي وبخاصة في المشرق العربي مقبل على واقع جديد، قد يكون مليئا بالتوترات والشعارات والصراعات القومية والطائفية والتحالفات التي

تهدد التعايش التاريخي بين شعوب هذه المنطقة، وأرجو ألا يكون العالم العربي بعيدا عما يجري في الغرف المغلقة من اتفاقات وسياسات، لإعادة رسم الخريطة الجغرافية وإعادة توزيع المهمات للسيطرة على مسار الأحداث، وسوف تكون تركيا العثمانية المدعومة من الغرب هي اللاعب الأقوى في المعسكر السني في مواجهة إيران الشيعية ذات الطموحات الفارسية القديمة.

إنجازات

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية(*)

(جامعة فرانكفورت)

فؤاد سزگين

إنه ليس بشيء جديد أن أقول إن البشر يحاولون دائما أن يقيموا مؤسسات تكون صالحة أو فاسدة، طويلة العمر أو قصيرة. فمؤسسة معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت قد أدركت السنة الثلاثين منذ تأسيسها. فهذا الزمن ليس بطويل نسبيا ولكنه ليس بقصير جدا بنسبته للحياة الفردية للبشر، إنني كصاحب الفكرة والمبادر لتنفيذها والمدير المنتخب للمعهد من البداية، أحمد الله تعالى على ما تيسر لي تحقيقه والذي سأحاول أن أجمله فيما بعد.

في سنة 1944م حينما كنت في الفصل الدراسي في جامعة استانبول استمع إلى أستاذي هلموت ريتر – وهو أحد أكبر المستشرقين إطلاقا – يتكلم

(*) ألقي هذا العرض أثناء اجتماع مجلس أمناء وقف معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بتاريخ 14 يوليوز 2001.

عن نظريات «الطفرة» و«الذرة» عند المتكلمين في الإسلام، وعن بعض آراء الرياضيين. سألته في ختام كلامه : «هل كان في الإسلام رياضيون كبار مثل من نعرفهم في أوربا ؟» فأجاب : «نعم، كان كثير منهم من أكبر الرياضيين في العالم، مثل الخوارزمي، وأبو الوفاء البوزجاني وابن الهيثم والبيروني» فاندهشت، وكان بذلك يهدم بجملته القصيرة هذه أو يقلقل تصوري الذي حملته من المدرسة الثانوية. وفي طريقي إلى البيت كنت أكرر هذه الأسماء في ذهني وأشعر بالدهشة لجواب أستاذي. لم أنم طول الليل، كنت أنتظر الصباح لأسأل أستاذي... لقيته في المعهد وبدأت في طرح أسئلتي، فوقف قائلا : إنني لغوي وتاريخي، ولست مؤرخا للعلوم. فبصرف النظر عن مؤرخي الرياضيات ؛ فإن ما ذكرته أمر معروف عند المستشرقين ! فرجوته أن يذكر لي بعض الكتب في مجال تاريخ العلوم لأقرأها. كان معهدنا في مكتبة الجامعة، فصعدنا إلى الطابق الذي يوجد فيه صندوق بطاقات الكتب. فلم يجد شيئا مما طلب. ولكنه طلب من مسؤول المكتبة – وكان مسشرقا من اليهود الألمان اسمه Gottschalk جاء إلى استانبول بمساعدة ريتر – أن يوجد محتوى قائمة سجلها ريتر. فكان هذا المسؤول يخبرني من حين إلى حين أنه قد وصلت كتب طلبها ريتر من أجلي.

وبعد حوالي عشرين سنة سأتكلم عن ضرورات أخرى ولدت فكرة تأسيس معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية.

أصبحت أستاذا لمادة تاريخ العلوم العربية والإسلامية في معهد تاريخ العلوم الطبيعية في جامعة فرانكفورت سنة 1965م إلى جانب بعض الزملاء الآخرين الذين تولوا مسؤوليات بيئات ثقافية أخرى. لم يمض وقت طويل حتى شعرت بصعوبة مسؤولية تدريس منظم لأي مجال من مجالات تاريخ العلوم

العربية والإسلامية، مع أنني كنت أشتغل بنفس العلوم منذ أكثر من عشرين سنة وأؤلف منذ 1954م «تاريخ التراث العربي» الذي كان المجلد الأول منه في المطبعة وقريبا من النشر. فلا يجوز أن يُفهم أن الدراسات كانت تنقص، بل إن البحوث الاستشراقية كانت موجودة طوال ما يقرب من 250 سنة، وترك لنا المستشرقون مئات الدراسات في بطون المجلات كانت تنتظر الجمع والدراسة ومناقشة الآراء المختلفة والحكم عليها إن أمكن. فاظطررت أن ألجأ إلى الحيلة فأقدم تأليف مجالات العلوم الطبيعية التي كنت أحتاج إليها لمحاضراتي.

لقد تكونت في هذه الظروف فكرة تأسيس معهد في إطار جامعة فرانكفورت يخدم توسيع دائرة دراسات وبحوث تاريخ العلوم العربية والإسلامية ويهيئ ظروف نقاش الأحكام المتعلقة بها والمبادرة إلى تبيين مكانة مجالاتها في تاريخ العلوم العام. حصولي على جائزة الملك فيصل في الرياض سنة 1978م أعطاني الفرصة لتحقيق هذا الأمل والحصول على إمكانية تمويله. فعرضت فكرتي على زميلي عميد كلية الفيزياء وناقشنا الموضوع مع رئيس الجامعة، وقد كان غير متفائل بل كان متشائما وسألني ألا ألقي بشهرتي في الخطر مخافة أن يكون المعهد المخطط له ذراعا مطولة لشيوخ النفط. ولعل جوابي أقنعه فأيدني في سعيي.

لقد تأسس الوقف الخاص بالمعهد في 1981م وافتتح المعهد في 18 مايو 1982م. ومنذ ذلك الوقت وأنا أقدر المسؤولية التي أخذتها على عاتقي وأحاول أن أقوم بها كما ينبغي. فبالنسبة للمشاريع التي تيسر لنا تحقيقها سأذكرها فيما بعد في إطار ذكر إنجازات المعهد لهذه السنة. وهذه بعض المبادئ التي نواظب على أن تكون أسسا لجميع أعمالنا العلمية :

أولا : «إن تاريخ العلوم عمل مشترك لجميع البشر». إنني لا أشك إطلاقا في أن هذا المبدأ لم يبق مخفيا في تاريخ البشر ولكنني أقصد أننا قد تمسكنا به في بادئ عملنا وفي مجراه باستمرار.

ثانيا : ربما يجوز القول إننا استعملنا اصلاحَ «العلوم العربية والإسلامية» لأول مرة في المجال العلمي الذي يسمى أحيانا «العربية أو الاستعراب» أو العلوم الإسلامية وغيرها، ملاحظين أن وصف العربية يشمل أيضا المسيحيين واليهود والصابئة... الخ، الذين ساهموا بكتبهم العربية في التراث المشترك بينما تشمل كلمة المسلمين أقواماً أخرى مثل الفرس والأتراك الذين كتبوا بالعربية. يسرني جدا أن لاحظت أن هذا الاصطلاح بدأ استعماله في الدراسات الاستشراقية عند بعض الأوروبيين والعرب والأتراك.

ثالثا : لقد نشأت فكرة في تاريخ الدراسات الاستشراقية أن العلوم العربية والإسلامية ابتدأت في القرن العاشر الميلادي في «الإبداع» في كثير من مناحي العلوم وابتدأ الزوال فيها في القرن الثاني عشر الميلادي. في رأينا أن هذا الحكم الذي لا ينطبق مع الحقائق يرجع إلى عهد كانت دراسات العلوم العربية والإسلامية فيه لم تقطع شوطا طويلا بعد، لكنه ظل لزمن طويل حكما معتبرا وينبغي أن يخلي مكانه إلى الرأي القائل إن العلوم التي وجدت طريقها إلى العالم الإسلامي من بيئات مختلفة وخاصة من الإغريق تطورت ووصلت إلى مرحلة «الإبداع» في أواخر القرن الثامن الميلادي إلى أواسط القرن التاسع الميلادي، وأن هذا التطور السريع استمر إلى القرن الخامس عشر، ثم أخذ يتباطأ حتى وصل في أواخر القرن السادس عشر الميلادي إلى الركود. وهذا الحكم لا يعني

أن الإبداع في بعض مناحي العلوم لم يستمر إطلاقا. إننا نمثل في أعمال معهدنا العلمية هذا الرأي ونأمل أن نستمر في الدفاع عنه.

رابعا : استناداً إلى ما سبق من اهتمام ومحاولات أسلافنا من المستشرقين على مدى ثلاثة قرون نقيّم مكانة العرب والمسلمين في تاريخ العلوم العام بأنهم طوروا ما أخذوا من الأمم الأخرى وخاصة من الإغريق، وأسسوا بعض العلوم الجديدة ووضعوا أسسا ومبادئ أسَّس عليها الأخلاف في أوربا مناحي جديدة من العلوم.

لقد أتوا بالمفهوم الصحيح للتجربة العلمية والنظرية، وتطور عندهم مبدأ الموازنة بينهما، وسمّوه : «الموازنة بين العلم والعمل». وأضافوا مبدأ آخر إلى هذا وسموه : «مبدأ التخيل» الذي يقول بأن التخيل يسبق النظرية ويمهد الطريق إليها. إنهم اعتنوا بذكر مصادرهم أكثر من البيئات الثقافية الأخرى قبلهم وبعدهم ووضعوا مبادئه وأساليبه.

خامسا : إن هذه العلوم أخذت في القرن العاشر الميلادي تجد طريقها إلى بيزنطة في مدينة القسطنطينية ومن شبه الجزيرة الإيبرية إلى فرنسا وانكلترا ووسط أوربا. في القرن الحادي عشر الميلادي ابتدأ الطريق الجنوبي عبر صقلية وإيطاليا الجنوبية، وفي الثاني عشر ابتدأ الطريق الشرقي عبر طرابزون والقسطنطينية إلى شرق ووسط أوربا وإيطاليا. لقد ترجمت إلى اللاتينية مئات الكتب العربية التي نعرفها وكتب كثيرة أخرى لا نعرفها. لقد وصلت، بواسطة نفس الطرق وبالاحتكاك البشري، الآلاتُ والأجهزةُ والأسلحة والخبرة والتقنية من العالم الإسلامي إلى أوربا.

إن مرحلة الأخذ وتمثل العلوم والتقنية من العالم الإسلامي في أوربا استمرت حوالي خمسمائة سنة إلى أن ظهرت عندهم في القرن السادس عشر الميلادي بدايات المرحلة الإبداعية ووجدوا أنفسهم في أوائل القرن السابع عشر الميلادي في موقف الريادة، بينما كانت بداية الركود في العلوم والتقنية في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي.

هناك واقع مهم وهو أن الأوربيين كانوا لا يعرفون كيف وصلوا إلى موقف الريادة في القرن السابع عشر الميلادي، ولا زالوا لا يعرفون ذلك إلى يومنا هذا، كما هو شأن المسلمين، أي أنهم أيضا كانوا ولا زالوا إلى اليوم لا يعرفون شيئا عن مكانتهم الريادية طوال ثمانية قرون من الزمن وعن دورهم في وصول الأوربيين إلى الريادة.

نشأ في أوربا في القرن الثامن عشر الميلادي تخمين رأي بدون أي صلة بالحقائق التاريخية تحت تعبير «النهضة» يربط ظاهرة التقدم العلمي في أوربا، في القرن الخامس عشر أو السادس عشر الميلادي وما يليه، بالتعرف المباشر على التراث الإغريقي، ويسيطر على تدوين تاريخ العلوم إلى يومنا هذا. ولم يفقد الكثير من سيطرته بالرغم من أن الدراسات في القرون الثلاثة الأخيرة أظهرت حقائق تخالفه. إن معهدنا يسعى إلى تبيين الحقائق في هذه القضية.

سادسا : نشأت في أوربا في القرن السابع عشر الميلادي وما يليه معرفة العلوم التي أعتني بها في الشرق وخاصة في العالم الإسلامي، وسمي المشتغلون بها بالمستشرقين. لقد بدأ هذا التيار في إنكلترا وهولندا وفرنسا وألمانيا وامتد إلى كل أوربا ولا يزال مستمرا مع أن ألمانيا أخذت في القرن التاسع عشر الميلادي

الريادة في العمق والكمية ربما إلى يومنا هذا. إنهم سعوا لاقتناء المخطوطات وأدخلوها إلى أوربا وأسسوا لها مكتبات وفهرسوها، وترجموها وطبعوها ودرسوها وحاولوا أن يكتبوا تواريخ بعض مجالات العلوم «العربية» حسب تعبيرهم، وكثيراً ما اكتشفوا ما تحمل تلك الكتب من أهمية لتاريخ العلوم، وكثيرا ما أعلنوا ذلك في مؤتمرات. إنه من المؤلم جدا أن جهودهم بقيت خفية على المسلمين حتى القرن العشرين عامة. ربما كان بعض المصريين أول من وجهوا عنايتهم إلى بعض أعمال المستشرقين في ذلك الوقت. فبالأسف كان ما عرفوه من المستشرقين آنذاك هو بعض كتب أو مقالات عقدية. ولابد أن أفكارهم وآراءهم قد جرحت رجال الدين في مصر وأشعرت المستشرقين بالأسف وبدون حق على أن أهدافهم هي مكافحة الإسلام وأنهم مبشرون بالدين المسيحي.

لم يعرف المسلمون جهود المستشرقين الذين اشتغلوا طوال 250 سنة أو أكثر بالتراث الإسلامي (الأدب العربي الإسلامي) إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. فمن الغريب والمؤسف أن التدوين التاريخي للعلوم في أوربا الذي ينطلق من الفكرة الأساسية المسماة بالنهضة لم يأخذ بعين الاعتبار تقريبا النتائج التي توصل إليها المستشرقون حول مكانة العرب والمسلمين في تاريخ العلوم العام. فالشيء الذي كان يتوقع من المستشرقين بهذا الخصوص – لكنه لم يحصل – هو أن يحتجوا على هذا الموقف المعاند المتحفظ لتأريخ العلوم الحديث.

إن العمل الاستشراقي الذي يسعى إلى إبراز مكانة العرب والمسلمين في تاريخ العلوم لم ينته بل ربما لم يصل إلى النصف. والآن يجب أن يساهم المسلمون والعرب في هذا العمل. وهذا يقتضي قبل كل شيء تهيئة الظروف لاستيعاب ما وصل إليه المستشرقون وما هيأوا للجيل الحاضر من المناهج

والطرق. بناء على هذه الملاحظة ابتدأ المعهد منذ تأسيسه بالاعتناء بهذه الناحية، أي بقضية استعداد المسلمين للاشتراك في العمل الاستشراقي ووضع المشاريع لجمع وطبع بحوث ودراسات المستشرقين، واستطاع أن يضعها في 1200 مجلد هي الآن في متناول الباحثين.

وبدأ المعهد بعد افتتاحه بتأسيس متحف يضم ما أخذه المسلمون من البيئات الثقافية الأخرى من الآلات وطوروها أو التي اخترعوها. إننا سعداء بأن تيسر لنا إعادة صنع ما يزيد على ثمانمائة آلة قد أخذنا معرفتها من المخطوطات العربية والفارسية والتركية أو من ترجماتها إلى اللاتينية والإسبانية عامة، حيث لم تصل إلينا أصولها إلا في حالات قليلة. فبعد تأسيس متحف في فرانكفورت أسسنا متحفا ثانيا في استانبول. وقد اشتهر هذا العمل وشرعت كثير من البلدان الإسلامية في طلب تأسيس متاحف مثله.

وأنتقل الآن إلى عرض حصيلة المشاريع التي تم تحقيقها في السنة المنصرمة :

1. مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية

لقد مضى ما يقرب من سنة ونصف على نشر المجلد الثامن عشر، ولم يتيسر لنا نشر المجلد التاسع عشر، حيث لم يصل حجم ما وصل إلينا من المقالات المقترحة إلى الحجم المعتاد عندنا لمجلدات المجلة. ونحن نأمل أن يتم هذا قريباً لنتمكن من إرسال العدد التاسع عشر إلى المطبعة في أوائل الخريف القادم إن شاء الله.

2. **مشروع إعداد ببليوغرافيا** لكل ما كتب ونشر عن العلوم العربية والإسلامية وعن المجتمع العربي الإسلامي باللغة الألمانية من النصوص والدراسات والكتب المرجعية والمقالات مصنفة على المواضيع ومرتبة على التوالي الأبجدي.

لقد بدأنا بهذا المشروع سنة 1983م فأكملنا جمع المواد نهاية سنة 1983م، وتيسر لنا إعدادها ونشرها بين 1986م و2006م في سبعة وعشرين مجلدا.

3. مشروع نشر المخطوطات العربية الهامة المختارة بالطباعة التصويرية

لقد ابتدأنا بنشر المخطوطات العربية الهامة التي كان عدد كبير منها غير معروف إطلاقا والتي صادفتُ بعضها أثناء اشتغالي بتاريخ التراث العربي ما يقرب من ستين سنة. لقد تيسر فيما قبل نشر ما يقرب من 200 مجلد في هذه السلسلة. وقد تجلى إسهام تلك المنشورات في توسيع نطاق مواد ومواضيع الدراسات حول تاريخ التراث العربي. وأعيد طبع ما يزيد على 50 مجلد من تلك الكتب في العالم العربي مع أن معظم الناشرين لم يقوموا بواجبهم في ذكر من أين وصلت لهم معرفة ومادة أصولهم. إن هذا الواقع يذكر بما سبق في القرون الوسطى في أوربا بين القرن العاشر والخامس عشر الميلاديين في ترجمة كثير من الكتب العربية مع إخفاء ذكر مؤلفيها أو نسبة بعضها إلى أساطين الإغريق.

كنت أود لو كان تنفيذ هذا المشروع، أي نشر المخطوطات العربية الهامة يسير بكل إطراد ودون انقطاع، ولكن المشاريع الأخرى للمعهد واستمرارية تأليف كتابي «تاريخ التراث العربي» حالت دون تحقيق هذا الهدف كما ينبغي. لقد هيأنا هذه السنة 11 مخطوطة مهمة للطبع ولكنه تم طبع سبع منها فقط، سأسعى إلى تعريفها باختصار فيما يلي :

– كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (توفي 207 هـ/822م). لقد استهدف أبو عبيدة – الذي يجوز أن يعتبر أكبر لغويي العرب وربما واحداً من أكبر لغويي البشر إطلاقاً – أن يؤلف نحواً لنصوص القرآن. إنني أجد شخصيا في هذا الكتاب تصميما أولاً «للنحو المعنوي». ومما له بالغ الأهمية أن أبا عبيدة يتجاوز في استعماله لكلمة «نحو» الإطار المعتاد ويسعى إلى «نحو» لا يعالج الكلمة المفردة بل «أوضاع الكلمات في جملة». في رأيي كان أبو عبيدة بذلك، رائدا لعلم تطور ليتبوأ في مرحلته الأكثر نضوجا في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي بتسميته «علم المعاني»، مكانا خاصا. لقد ذكر بعض المستشرقين ومن ضمنهم أستاذي هلموت ريتر أن مثل هذا النحو أي «نحو الأسلوب» ابتدأ في بعض اللغات الأوربية في القرن التاسع عشر الميلادي. لقد اكتشف أستاذي هلموت ريتر مخطوطة هذا الكتاب سنة 1943م في ميراث أحد العلماء العثمانيين من مخطوطات القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، واقترح علي موضوعا للدكتوراه في سنة 1947 م نشرها ودراستها. فتيسر لي سنة 1948 اكتشاف نسخة قديمة ثانية. وبناءً على هاتين النسختين نشرت الكتاب فيما بعد. وبمرور الزمن تبين لي أن هاتين النسختين روايتان مختلفتان كان يجب طبع كل واحدة منهما مستقلة عن الأخرى. وقد تحقق هذا الأمر، بحيث نشرنا إحدى الروايتين السنة الماضية والأخرى هذه السنة.

– ثلاث رسائل رياضية – فلكية لثابت بن قرة الحراني (المتوفى سنة 288 هـ/ 901 م) الذي يعد من كبار العلماء العباسيين في بغداد في عصره، بناء على مخطوطة استانبول من سنة 370 هـ/980 م.

– مجموع خمسة كتب في الفلسفة والفيزياء والفلك والطب، لأبي سهل بن يحيى المسيحي (توفي سنة 401 هـ/1010 م)، وكان من أهم الفلاسفة

والأطباء في عصره. لقد بقي هذا المجموع غير معتنى به في مكتبة جامعة ليدن فيسرني أن نوصله بطبعتنا التصويرية إلى معرفة المختصين. وأظيف إلى هذا أننا ننوي نشر ما يقرب من عشرة كتب أخرى لأبي سهل توصلنا إلى معرفة وجودها في المكتبات.

– كتاب تيسر لنا نشره في هذه الفترة يحمل عنوان «حبيب العروس وريحان النفوس» في موضوع الأدوية المفردة والمركبة المستعملة في الصيدلة من تأليف محمد بن أحمد التميمي الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري. إن وجود هذا الكتاب كان معروفا بناء على اقتباسات المصادر. لقد تيسر لي سنة 1969 م اكتشاف مخطوطة الجزء الثالث منه في مكتبة مجلس الشورى في طهران. أظن أن بحث تاريخ الصيدلة سيكتسب بنشر هذا الكتاب قيمة هامة.

– إن إحدى المخطوطات التي نشرناها في هذه الفترة تحمل عنوان «كتاب الطبيخ» لابن سيّار الورّاق من القرن الرابع الهجري.

– ونشرنا أيضا في هذه الفترة «كتاب العلل ومعرفة الرجال» لأحمد بن حنبل المتوفى سنة 241 هـــ/855 م)، بناء على النسخة الموجودة في استانبول، من مخطوطات القرن الرابع الهجري. هذا الكتاب يدلنا على أسس دقيقة قد نشأت في عهد مبكر في العالم الإسلامي لروايات الأخبار والكتب.

– كعملنا الأخير لهذه الفترة من نشر المخطوطات العربية الهامة أذكر في مجال علم الصرف والنحو كتاب «دقائق التصريف» لأبي القاسم المؤدّب، بناء

على مخطوطة من سنة 338 هـ من إحدى مكتبات استانبول. وقد بقي الكتاب مجهولا إلى أن وصفته في «تاريخ التراث العربي»، سنة 1984 م.

4. مشروع جمع ونشر دراسات المستشرقين

نستهدف بهذا المشروع جمع ونشر دراسات المستشرقين وبحوثهم سواء أكانت كتبا أم مقالات أم ما نشروا من النصوص وما ترجموه إلى لغات أوربية في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين. لقد توصلنا إلى المشروع نتيجة لاقتناعنا بأن فهم تاريخ العلوم العربية والإسلامية والاشتغال بها يقتضي معرفة تلك الأعمال والاطلاع على ما اكتسب هذا التراث بالجهد الجبار للمستشرقين على مدى قرنين من الزمن أو أكثر. إنني أحمد الله على أننا توجهنا إلى هذا المشروع ونشرنا مما جمعنا في بعض مناحي العلوم ما يقرب من ألف مجلد بحسب طاقتنا وإمكانياتنا البشرية المحدودة. إن العمل الذي تحقق إلى حد الآن في هذا المجال تم في المناحي التالية :

1. الجغرافيا الإسلامية 318 مجلدا.
2. مؤلفات الرحالة الأوروبيين وغيرهم عن العالم الإسلامي 79 مجلد.
3. الرياضيات الإسلامية والفلك الإسلامي 112 مجلد.
4. الطب الإسلامي 100 مجلد.
5. الفلسفة الإسلامية 120 مجلد.
6. العلوم الطبيعية عند العرب والمسلمين 90 مجلد.
7. علم الموسيقى في البلاد الإسلامية 70 مجلد.

8. سك النقود والمسكوكات في العالم الإسلامي 56 مجلد.
9. تاريخ العلوم وتصنيفها في العالم الإسلامي 60 مجلد.
10. فن العمارة الإسلامية 9 مجلدات، ولا زال العمل مستمر.

إنه يؤلمني جدا أننا اضطررنا أن نهمل هذه الناحية من مشاريعنا في هذه الفترة فلم ننشر فيها إلا مجلدين وهما :

أولا الكتاب المهم للمستشرق الإنكليزي جورج فارمر تحت عنوان «حقائق تاريخية لتأثير الموسيقى العربية» الذي نشر سنة 1930 م في لندن. لقد أعيد طبع الكتاب أكثر من مرة ونفد. لقد تفضل زميلنا الأستاذ أكهارد نوبياور وأدخل الكتاب في سلسلة «علم الموسيقى في البلاد الإسلامية».

والكتاب الثاني الذي خرج في إطار المشروع المذكور يجمع المقالات السبع التي نشرتها زميلتنا الدكتورة أورسولا سزگين في الموضوع الذي تعتني به منذ عشرين سنة ونُشرت في مجلة المعهد تحت عنوان «المسعودي، وابن وصيف وملوك مصر». إنها تدافع فيها عن رأيها أن الأخبار المتعلقة بملوك مصر القديمة عند ابن وصيف والمسعودي في القرن الرابع الهجري ليست خرافات من عهد الإسلام بل حقائق تاريخية ترجع إلى مصادر قديمة غير عربية.

5. تاريخ التراث العربي

وأمر الآن إلى الحديث عن كتاب «تاريخ التراث العربي» في إطار المعهد. وهو عنوان ترجمة كتابي الذي أكتبه باللغة الألمانية تحت عنوان Geschichte

des arabischen, Schrifttums الذي تحدثت عنه في بداية كلامي هذا. طبع الكتاب ونشر من قبل الناشر الشهير بريل في مدينة لايدن الهولندية. لقد نشرت عندهم تسعة مجلدات بين سنة 1967 م وسنة 1984 م. ثم رأيت من الأفضل أن تأخذ المجلدات التالية منه مكانها في إطار منشورات المعهد. لقد خرج منه مجلد الفهرس الشامل والمجلدات التالية إلى اليوم. كما أن المجلدين الرابع عشر والخامس عشر قد تم طبعهما في هذه الفترة. واسمحوا لي أن أذكر أنني لا آخذ من المعهد أي حق للتأليف. كما أن الترجمة الإنگليزية للمجلد الثالث عشر من الكتاب قد تم طبعها في الأيام الأخيرة.

6. مشروع متحف المعهد والتعريف بما يحتوي من الآلات في كاتالوجات

إن المتحف الذي نعقد جلستنا الآن في إحدى قاعاته يحتوي ما بين ثمانمائة وتسعمائة قطعة. إن معرفة واكتشاف وصنع مثل هذه الآلات لا يمكن أن يتم في عشرين سنة تقريبا. أما ما جعله ممكنا فهو قبل كل شيئ اكتشاف كثير منها من قبل المستشرقين على مدى اشتغالهم بالعلوم الطبيعية في البيئة الثقافية العربية والإسلامية، ومحاولتهم أحيانا إعادة صنع بعضها. ربما كان الفيزيائي الألماني أيلهارد ويدمان في مدينة أرلانجن أول من حاول إعادة صنع خمس آلات سنة 1900م ووضعها في متحف مدينة ميونيخ مع ملاحظته بأن حظها من الجمال ليس كبيرا كما يشتكي هو بنفسه بسبب ظروف زمنه. لحسن حظنا عرفنا جهودهم وما تركوا لنا من إشارات إلى ما وجدوه وترجموه أحيانا في المصادر، وتمكنا أن نجد أكثر مما وجدوا لأن ظروفنا سمحت بأكثر مما

سمحت به ظروفهم من الاطلاع على المخطوطات العربية والفارسية والتركية المتراكمة في المكتبات عامة في الشرق وخاصة في استانبول.

تيسر لنا عمل كاتالوج لمتحف المعهد للتعريف بما نجحنا في صنعه من الآلات ومصادرها أولا باللغة الألمانية ونشرناه سنة 2003 م ثم تلتها الترجمة الفرنسية 2005 م والترجمة التركية 2007 م ومرات أخرى، وذلك على نفقة وزارة الثقافة التركية وبلدية استانبول. أما الترجمة الإنكليزية فقد تأخرت حتى تيسر لنا نشرها في هذه الأيام. بالنسبة للترجمة العربية فقد تأخرنا أكثر، فقد تم طبع المجلد الأول منها فقط. وترجمة المجلد الثاني تمت ولم تطبع بعد، وربما نرسلها إلى المطبعة قريبا حينما تنتهي ترجمة المجلد الثالث.

بصرف النظر عن أخبار ما تحقق من الطلبات التي ترد إلينا لعرض محتوى متحف المعهد إما كله أو بعضه، وكذلك طلبات تأسيس متاحف مماثلة في بلدان مختلفة أذكر بكل إجمال أن ما تحقق من تطور في متحف استانبول للعلوم والتقنيات في الإسلام يسرّ القلوب. لقد افتتح هذا المتحف قبل ثلاث سنوات ونال الاهتمام المطلوب بعد إهماله لفترة معينة وذلك بتأسيس وقف لحماية المتحف والتعريف به وتطويره. وتأسس الوقف فعلا في شهر أكتوبر الماضي.

فمما يتعلق بالعمل المباشر للمعهد في متحف استانبول أكتفي بذكر إنجاز كاتالوج مختصر لزوار المتحف بحجم نحو 220 صفحة في أربع لغات هي التركية والإنكليزية والألمانية والعربية فطبع هذا المختصر في ثلاث لغات أولى في استانبول، وآمل أن يتم طبعه بالألمانية في هذه الأيام.

7. تدريس اللغة العربية الفصحى في المعهد

هذا النشاط الهام ما زال يلقى نجاحا مستمرا بين طلاب الجامعة. وكما في السابق يقوم إلى جانب الأستاذ مازن عماوي بمهمة التدريس الدكتور فريتس فوركل. إن كثيرا من الذين يتعلمون اللغة العربية في المعهد وهم طلاب من مختلف ميادين الدراسة الجامعية ينمو اهتمامهم بالتراث العربي الإسلامي وينجذبون إلى دراسته مما يعتبر مساهمة في تحقيق الهدف الأساسي للمعهد.

رندة الأندلسية في عهد بني مرين
بين النص التاريخي والوثيقة الدبلوماسية
آثارها الباقية : جامعها الكبير – رجالاتها

عبد الهادي التازي

لقد كان في صدر الحوافز التي حركتني لمراجعة تاريخ (رندة) إغفال طائفة من الباحثين وفي صدرهم المهتمون بتاريخ الأندلس من المؤرخين المعاصرين ممّن كتبوا عنها في الموسوعة الإسلامية باللغات الأجنبية : «لم يكن لها شأن يذكر أيام ملوك بني مرين فإن آثارهم فيها ظلت وراء الظل»، مكتفيا بالقول : «إنها (أي رندة) غدت مدة من الزمن إقطاعا لبعض المتنفذين...».

ومنذ أيام الصبا كنا نحفظ – بالمدرسة الحرة – شعرا لأحد رجالاتها : أبي البقاء الرندي الذي رثى الأندلس[1] في نونية كنا نستدر بها العبرات في بعض المناسبات.

وقد شعرت وأنا أزور رندة في أول رحلة لي إلى أوروبا في صيف 1952 بحمولة تلك القصيدة في ذاكرتي وحمولة صاحبها أيضا[2].

وقد اكتشفت اليوم -وقد عزمت على مراجعة تاريخ المدينة- أن نقطة البداية في هذا التأليف ستكون من هذه النونية ومن صاحبها أبي البقاء.

لقد حلّ أبو البقاء ببلادنا المغرب، وقد أدلهم الأمر في الأندلس، عندما سمع الناس أن ملك غرناطة، «اجتهاداً» منه لكي يجعل حداً لأطماع حكام قشتالة، يتنازل عن عدد من المواقع والحصون، ويفوّت عدداً من القواعد الأندلسية أملاً في إسكاتهم نهائياً.

حل ببلادنا لاسيما وقد سمع عن ملكٍ جديدٍ من نمط جديد، اسمه أبو يوسف بن عبد الحق أول ملك من دولة بني مرين.

لقد تناثر العِقد في الأندلس وأخذت تنهار يوما عن يوم مما استحقت معه الرثاء. ولم يكن غيرُ أبي البقاء راثيا، ولم يكن غيرُ شعره معبراً عن الأسى، وهكذا ورد يحمل رسالته الشعرية التي يقول فيها :

يا أيها الملك البيضاءُ رايتُه أدرك بسيفك أهل الكفر، لا كانوا !
يا راكبين عِتاقَ الخيل ضامرةً كأنها في مجال السبق عِقْبان !
أعندكم نبأ من أهل أندلس فقد سرى بحديث القوم ركبان[3]

وصول أبي البقاء للمغرب «سفيرا عن نفسه» مصحوبا بقصيدته، هما معا، كانا وراء تفكير السلطان في «القضية الأندلسية»، وقد وجدنا أن وفدا رسميا من الأندلس يأتي إلى مراكش عام 674-1275، يَنضمُّ إلى أبي البقاء [4].

جرت المفاوضات الأولى :

والمهم هنا أن نذكر بالاتفاقية التي تمت بين الملكين، حوالي هذا التاريخ وكانت تقضي بتنازل ملك غرناطة لملك المغرب عن (رندة) لتمكنه من مساعدة الأندلس، وليس (رندة) وحدها ولكن كذلك طريف والجزيرة الخضراء.

وهكذا نجد أن الخارطة الجغرافية للمغرب تمتد ابتداء من هذا التاريخ لتشمل مدنا أخرى في جنوب الأندلس هي رندة وطريف والجزيرة الخضراء.

لقد أصبحنا نجد اسم (رندة) يتصدر المراسلات الدبلوماسية المغربية مع الجهات الأجنبية، وكذا الاتفاقية التي يعقدها المغرب مع الدول الأخرى.

ولقد كان من أبرز ما شاهدته هذه السنة، وبالضبط يوم 15 ربيع الأول 674 الموافق 9 شتنبر 1275، المعركة الكبرى التي عرفت باسم المكان الذي وقعت فيه وهو اسم استيجة (Ecija) التي ردت الاعتبار للمسلمين في الأندلس بعد نكسة العقاب عام 609-1212-13. وهذه هي المعركة التي كانت مصرعا لقائد جيش ملك قشتالة وصهره دونونة denouna، بل وإلى مصرع العدد الكبير من أنصار نونو، لدرجة أن المقاتلين المغاربة اتخذوا -على ما قيل- من كومة رؤوس القتلى مئذنة صعدوا عليها لآذان العصر ! وهي المعركة التي أكسبت العاهل المغربي من الآن لقب المنصور !

وقد بعث السلطان أبو يوسف إلى العدوة المغربية برسالة يشرح فيها ظروف الموقعة وما انتهت إليه من نصر باهر، فعُملت المفرحات وقُرئت الرسالة المذكورة على المنابر، وفي صدرها منبر جامع القرويين بفاس، ونشرت رايات

قشتالة منكسة في أعلى منار الجامع المذكور، وجامع الكتبيين بمراكش، ليشاهدها الحاضر والبادي على حد تعبير المصادر(5).

في أعقاب هذه المعركة سمعنا لأحد الشعراء يقول في جملة ما قال هذا المطلع :

هبَّت بنصـــركم الريـــاحُ الأربعُ   وسَرَتْ بسعدكم النجومُ الطُّلع
واستبشـــر الفلكُ الأثيـــرُ تيقنـــاً   أن الأمـــورَ إلى مُرادك ترجع !

ولابد لنا أن نذكر هنا من جهة أخرى، أن هذا النصر الذي أحرز عليه السلطان أبو يوسف كان باعث ريب من لدن ملك غرناطة الذي أخذ يخاف من أن يفعل به ما فعله المرابطون بالمعتمد ابن عباد ! هنا وجدناه يمد اليد إلى ملك قشتالة، بل إنه يمد اليد مع قشتالة إلى يغمراسن أمير المغرب الأوسط لإنشاء حلف ثلاثي ضد أبي يوسف ! من حسن الحظ أن الحلف الثلاثي لم يدم طويلا.

وعلى إثر هذا حدث أن ثار الأمير دون صانش Don Sanch على والده ألفونصو العاشر وآزره معظم النبلاء واستطاع أن ينتزع العرش لنفسه مما دفع والده المخلوع إلى السلطان أبي يوسف بن عبد الحق.

وهكذا أرسل غرة المحرم 681 أبريل 1282 سفارة مؤلفة من عيون الأحبار إلى مراكش تحمل رسالةً تطلب إلى العاهل المغربي المددَ والعون ضد ولده، فاستجاب السلطان أبو يوسف لصريخه وعبر البحر في قواته إلى الأندلس في ربيع الثاني سنة 681 يوليُه غشت 1282 حيث هب ألفونصو إلى استقباله على مقربة من مدينة (رندة) : موضوع حديثنا، حيث رهن عنده تاج أجداده الذي تبقى لديه، فأمده السلطان بمائة ألف دينار من الذهب الخالص.

وقال ابن خلدون عن هذا التاج الذي كان ذخيرة عند أسلاف ألفونصو العاشر : «وبقي بيدهم فخراً للأعقاب لهذا العهد»[6].

ومن المهم أن نذكّر هنا بحدث دبلوماسي بالغ الأهمية، ويتعلق الأمر بالرسالة التاريخية التي أرسلها العاهل المغربي وهو مقيم في استيجة إلى ملك فرنسا فيليپ لوهاردي يطلب إليه أن يصالح ألفونس العاشر ويُغير موقفه منه.

كانت هذه المراسلة تحمل تاريخ 20 رجب 681-24 أكتوبر 1282، وقد حررت بعد أن تحسَّس أبو يوسف أن ألفونس اشتكى إليه من موقف ملك فرنسا إزاء ثورة ولده عليه.

ويحق للدبلوماسية المغربية أن تعتز بهذا الخطاب الذي أرسله أبو يوسف إلى العاهل الفرنسي، والذي حصلت على صورته من متحف الأرشيف الوطني بباريز تحت رقم 200[7].

لقد كان من عبارات العاهل المغربي : «فإن أصابكم ما غير خاطركم من قبل الملك المذكور أو غير خاطره من قبلكم فنحن نضمن لكم زوال ذلك حتى تعود المودة على أكمل ما تقر به العيون».

وقد عثرت بين وثائق باريس على مرسوم ملكي (ظهير) للسلطان أبي يوسف يزكي هذا الخطاب الصادر من الملك المغربي إلى الملك الفرنسي، وهو أي الظهير يحمل نفس التاريخ الذي يحمله الخطاب المشار إليه.

ولم يقف الحديث عن رندة فقط على عهد أبي يوسف المنصور الذي أدركه أجله بالجزيرة الخضراء يوم 22 محرم 685-18 مارس 1286 على مقربة

من المدينة الجديدة التي بناها (البنية La Pena) قبل أن ينقل إلى مقابر بني مرين بشالة الرباط.

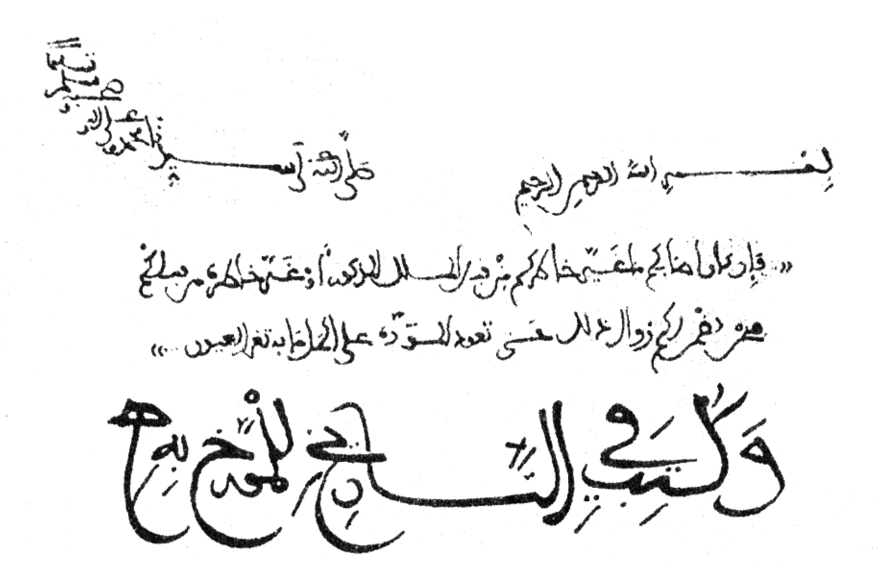
كما ولم يقف الاهتمام برندة في عهد ابنه أبي يعقوب بن يوسف، ولكنه تجاوز ذلك إلى أيام السلطان أبي الحسن الذي نجد ابن فضل الله العمري يتمنى له طول العمر من أجل أن يتمم أعماله الكبرى هناك على ما سنرى.

وقد امتد الاهتمام برندة إلى أيام السلطان أبي عنان الذي أذن بزيارة الرحالة المغربي ابن بطوطة إلى المنطقة المغربية بالأندلس قبل الوصول إلى أراضي مملكة غرناطة.

هذا إلى الأيام التي عرفتها (رندة) أيام العاهل المريني السلطان أبي سالم على ما تحدثت به المصادر العربية والاسبانية كذلك.

ولابد أن تقرأ ما ورد عند المقري في «نفح الطيب» : (385,4)

«ولم يزل بنو مرين يُعينون أهل الأندلس بالمال والرجال، وقد تركوا فيهم عدداً من أقارب السلطان بالأندلس غزاةً، فكانت لهم وقائع مذكورة، ومواقف مشكورة».



S'il est arrivé, de la part de ce roi, quelque chose qui ait altéré vos sentiments, ou si, de votre part, il s'est passé quelque chose qui ait altéré les siens, nous nous rendrons garant envers vous que cela disparaîtra en sorte que l'amitié soit rétablie parfaitement.

رسالة بتاريخ 20 رجب 681-24 أكتوبر 1280 من ملك المغرب أبي يوسف بن عبد الحق يقوم بمساعيه الحميدة بين ملك فرنسا فيليب الثالث وملك إسبانيا ألفونس العاشر دفاعا عن الشرعية والسلم في أوروبا. عن «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، تأليف د. عبد الهادي التازي، ج 7، 190.

Lettre datée du 20 Rajab 681 - 24 Octobre 1280 du Roi Maghrebin Abu Yusuf Ibn Abdul Haq, offrant ses bons offices, aux Roi de France Philipe III et au Roi d'Espagne Alphonse X, en faveur de la légitimité et la paix en Europe.

Tiré de «l'Histoire Diplomatique du Maroc» du Prof. Tazi. (Vol. 7), P. 190.

رندة من خلال النصوص التاريخية

تقع مدينة رندة في جنوب الأندلس إلى الشمال من الجزيرة الخضراء، على ارتفاع أربعمائة وألفي قدم من سطح البحر. وتقوم وسط مدارج جبلية مترامية الأطراف عند حافة هضبة صخرية.

وقد جعل منها موقعها الفريد قلعة طبيعية منيعة. الأمر الذي حمل كل الذين كتبوا عنها على أن يصفوها بأنها من أهم المعاقل.

وقد كانت معروفة قبل وصول العرب إلى المنطقة، تحت اسم أروندا Arunda الإسم القديم عند الرومان، وقد عُرب الاسم إلى رندة.

وقد كانت المدينة في عهد الخلافة الأموية بالأندلس (معقلا) لإقليم تاكرْنا الواسع، وإن معظم الذين تحدثوا عن رندة لاحظوا أن وصف المصادر العربية لها كان شحيحاً، ومع هذا لابد أن نذكر أن في صدر التآليف التي قدمت لنا مدينة رندة، كتاب «قلائد العقيان» للفتح ابن خاقان (ت 528-1134) الذي قدم لنا نصا أدبيا جميلا في وصفها. ذكر شلاَّلها العظيم الذي كان له ذوي كالرعد، وتحدث عن الوادي الذي يزيدها في الحصانة والامتناع، وتحدث عن حُماتها الذين لا يتركون مجالا للغزاة. أحد معاقل الأندلس الممتنعة، وقواعدها السامية المرتفعة، تَطَّردُ فيها على بعد مرتقاها، ودنو النجم من ذَراها، عيونٌ لانصبابها ذويٌّ كالرعد القاصف أو الرياح العواصف، ثم تتكون واديا يلتوي بجوانب المدينة التواء الشجاع، ويزيدها في التوعُّر والامتناع، وقد تجونت نواحيها وأقطارها، وتكونت فيها لباناتها وأوطارها، لا يتعذر لها مطلب، ولا يُتصور فيها عدو وإلا عَلِقه نابٌ أو مخلب[8].

وقد لاحظنا باستغراب شديد. أن الجغرافي المعروف الشريف الإدريسي في «نزهة المشتاق» اهتم بذكر موقع جغرافي في آسيا يحمل اسم (رندة) دون أن يلتفت إلى رندة الأندلسية التي كانت قريبة منه.

إن القيام بجولة في المدينة يجعلك تحس بماضيها الإسلامي لأنها، فعلا، وبالرغم مما لحقها من تغييرات وتبديلات ما تزال تحتفظ بالعديد من آثار العهد الإسلامي.

ومن المفيد أن نعرف أن بعضا من رجالات الأندلس أولوا اهتمامهم للتعريف ببعض الكُورات الأندلسية تخليدا لذكر تلك المواقع ودورها الاجتماعي والحضاري عبر التاريخ. حيث نجد عليا بن موسى بن سعيد يخصص في موسوعته «المُغْرِب في حُلَى المغرب»[9] كراسة هامة سماها الكتاب الأول، وجعل لها عنوانا هكذا : (كتاب المعنى في حلى مدينة تاكُرْنا Takurna).

وبعد أن يذكر أن (تاكرنا) كانت بالذات قصة هذه (الكورة) قبل أن تخرب – وقد عرفنا أن رندة نفسها كانت معقلا لتاكرنا – يذكر من رجالها الأفذاذ أمثال محمد بن سعيد الزجّالي البربري الأصل، النفزي.

قال : وكان أول من استكتبه الخليفة عبد الرحمن الأوسط (ت 238–852). وذكر ابن حيان أن سبب سعادته أن الخليفة عبد الرحمن عثرت به دابته وهو سائر في بعض الأسفار فكاد يكبو على وجهه فتمثل بقول الشاعر :

.... وما لا ترى مما بقي الله أكبر

وطلب الخليفة صدر البيت فلم يوجد إلا في حفظ هذا البربري النفزي.

وقد ذكر ابن سعيد أيضا من شخصيات تاكرنا أبا عامر الذي نعته ابن بسام بأنه كاتب مجيد وأن والده كان من أعيان الدولة العامرية.

وقد كان من أبرز من ذكرهم ابن سعيد من رجالات تاكرنا العالم الأندلسي المعروف عباس بن فرناس الذي ظهر، أول ما ظهر، أيام الحكم بن هشام الملقب

بالربضي (ت 206-822) والذي وصف بأنه حكيم الأندلس، الزائد على جماعتهم بكثرة الأدوات (Accessoires) وبيته معروف في بربر تاكرنا Takurna، وكان فيلسوفا حاذقا، وشاعرا مفلقا مع اطّلاعه على علم التنجيم.

وعلاوة على ما ذكره ابن سعيد عن (تاكرنا) في تأليفه السابق الذي نعته بالكتاب الأول، أتى بكتاب ثاني يحمل عنوانا هكذا : «كتاب الزُّبدة في حُلَى معقل رُندة».

وقد اقتبس ابن سعيد في موسوعته «المُغرب في حُلَى المغرب» من كتاب القلائد سالف الذكر، كما أنه نقل عن «المسهب في أخبار المغرب» للحجاري قوله : إنها، أي رندة، معقل تعمم بالسحاب وتوشح بالأنهار العذاب.

وينقل ابن سعيد عن والده موسى بن سعيد أن أبا الفتح بن فاخر التونسي حدث له بها وحشة، فقال شعره الذي أوردته بعض التآليف المهتمة بالأدب الأندلسي.

قبحا لرندة مثلما قبُحت مطالعة الذنوب !

ومن تعلق ابن سعيد بمعقل رندة أنه لم يكتف بالبحث عن المنتسبين إليها كبلد. بل إنه أخذ يفتش عنهم بأوصافهم الوظيفية قضاة أو أطباء أوشعراء.

وهكذا ترجم للقاضي الكاتب أبي القاسم أخيل بن إدريس الرندي الذي نعرف ترجمة له في «تاريخ المن بالإمامة» لأبي مروان عبد الملك ابن صاحب الصلاة المتوفى 594-1198[10].

وقد كان ممن ترجم لهم ابن سعيد من أهل رندة من الأطباء وضمن كتابه «نجوم السماء في حلى العلماء»، إلياس بن صدود اليهودي الطبيب الرندي، كان أيضا ممن ذكرهم الحجاري في المسهب، وقال : إنه كان في صدر المائة السادسة، وأنشد له شعرا على ما سنرى.

وإلى جانب الأطباء والعلماء ترجم ابن سعيد للشاعر حبلاص الرندي الذي قال عنه : إنه كان شاعرا برندة لا يؤبه به لاختلال عقله، وكان ساقط الهمة لا يتعدى صلة الدرهم والدرهمين إلى أن حل برندة أحد رؤساء الملثمين (المرابطين) فمدحه بقصيدة كافأه عليها بأكثر مما كان يتوقع إلى آخر الحديث.

وزيادة على الكتابين حول (تاكرنا) (ورندة) حرر ابن سعيد كتابا ثالثا حول الكورة الرندية، ويتعلق الأمر بإضافة جديدة عن حصن من حصون رندة يحمل اسم (أنده) الذي ينتسب إليه أبو بكر محمد بن عمر الأندي الذي يحكي ابن سعيد في «المُغْرب» أنه قرأ معه على أبي علي الشلوبين إمام نحاة المغرب وأنه شاهد منه ذكاء مفرطا قال : ولو أن الأمد طال فإنه سيستولي على المدى !

ولكي تكتمل الصورة عن الزعامة السياسية في إقليم (تاكرنا) وأعمالها وعلى رأسها (رندة)، نرجع إلى ابن عذاري المراكشي في كتابه «البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب»[(11)] حيث نقرأ في الجزء الثالث حديثا عن دولة هلال بن أبي قره المكنى بأبي نور. وهو هلال ابن أبي قرة بن دوناس الإيفراني صاحب تاكرنا وأعمالها : «بويع له برندة بعد موت إدريس بن علي بن حمود الإدريسي عام ست وأربعمائة».

حديث ابن مرزوق عن رندة أيام السلطان أبي الحسن المريني

ويذكر ابن مرزوق التلمساني (ت 781-1379) في كتاب «المسند الصحيح الحسن، في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن»[12] أن أخباراً وصلت العاهل المغربي المذكور عن رجل من الأبطال المجاهدين برندة، له أولاد زهاء عشرة، وكلهم فرسان مجاهدون فوجه عنه فأشخص، فلما حضر سأله عن حاله، فأخبره بأنه آذاه الفقر وأتعبته القلة، فقال له : كُفِيتَ ! وأمر لحينه بكسي ومراكب على عدد أولاده، وأعطى كل واحد منهم مائة دينار ذهبا، وأعطاه بلدا يُسوغ له فوائده ومجابيه، وأعطاه دارا اشتريت له، وكسوة لسائر أهله، وأخدمه خدما، وكتب له بمرتب له وأولاده مشاهرة وببراءات متشابهة، وسوغ لأولاده محترثات على عددهم، وأعطاه بعد أن أغناه وأرضاه، دينارا ميينيا mayini رأيته بعد صدوره من الخضراء بزمان وهو يحمله معه، وسمعت أنه كان يضعه بين يديه في كل صلاة ويدعو، وأمسى بعد الإملاق من كبار الأغنياء برندة، فعلا صيتُه وصاهر له كبار أهلها.

ولا نودع ابن مرزوق في «المسند» دون أن نذكر ما قاله عند الحديث عما قام به العاهل المغربي السلطان أبو الحسن مع المجاور له صاحب قشتالة[13].

قال ابن مرزوق وهو شاهد عيان :

ومدينة رندة والبلاد الدائرة بها الراجعة إليها وإلى جبل الفتح، حماها الله تعالى جارٍ عليها المرتبات الوافرة، وقد باشرت، يقول ابن مرزوق، العطاء فيها سنة، وقد تطوفت عليها، وكان ذلك شأن مولانا في كل سنة يوجه من يتطوّف عليها. وتوجه معي كُتَّاب الجبل ورندة. فقضينا العجب من كثرة ما يخرج عنه

في كل سنة، ووصلت إلى الصخرة (يعني صخرة عباد) ووقفت على الحدود بين المسلمين والنصارى وسمعت شكايات أهل الملَّتين.

وفي بلد رندة من آثار البناء المحدث عن أمره والمعاقل المحصَّنة، والأبراج الشامخة والآبار المعينة والزوايا والخانات، وسائر البلاد الأندلسية الراجعة لنظره فأحضرها وألحقها بالحواضر المعتبرة. وأما ما أجازه إلى الأندلس مع الزرع فلا يحصى قدره.

قال : وقد كان من سُنّة ولاية المولى أبي سعيد والدِه أن المراكب لم تزل تترى، وتتعاقب شفعا ووترا، في كل فصل، من القراقير والمراكب والغزوات والقوارب والشواني، كراء وشراء، صيفا وشتاء، إلى سنة 749 هـ فله في كل حصن من الحصون ومعقل من هذه المعاقل عدة مخازن، وينضم إلى الزرع ما يحتاج إليه من الأدم، ويفتقر إلى ادخاره من الحبوب وسائر الأقوات، وما يحتاج إليه في عمل الآلات من الخشب والحديد والنحاس والرصاص والقصدير والجلد والجبن والشحم والزيت للتأدم مما إذا رآه الناظر يعجب مما يجتمع من ذلك المقدار مثل هذا المقدار في المعمور(14).

ابن فضل الله العمري

وقبل أن يزور ابن بطوطة الديار الأندلسية كتب عنها عام 749-1349 رحالة آخر ينتمي للديار المشرقية حيث قدم لنا فكرة مفصلة عن العدوة الأندلسية، واصفا الجهد الذي بذله السلطان أبو الحسن المريني في سبيل ازدهار تلك البلاد وبخاصة الأقاليم التي كانت تحت تصرفه بمقتضى الاتفاقية الثنائية السالفة الذكر.

والطريف في «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»[15] أنها تنقل معلوماتها أحيانا عن السفر الأول المفقود من معلمة ابن سعيد المسماة «المُغرب في حُلَى أخبار المغرب» سالفة الذكر.

لقد قال العمري عن بني مرين : إنهم لم يزالوا في الأندلس يشددون على الفرنج حملاتهم... وهو أي العمري يستعمل عبارة البحر الشامي متجنبا كلمة «الرومي» ويقصد بها إلى البحر المتوسط باصطلاح اليوم.

قال : وله (أي لأبي الحسن) بالأندلس الجزيرة الخضراء ورندة ومربلة... وبقية الأندلس لولا جيوشُه هناك لما بقيت ! وقد كان على ملكها للفرنج في كل سنة أربعون ألف دينار، فمنذ أجال بالأندلس خيله قطع تلك القطيعة وأنعش بها رمق الإسلام.

وعندما يتحدث العمري عن غرناطة يتذكر بردها القارس، ويستشهد بقول ابن صارَّة الشنتريني الأصل، الألميري الوفاة عام 517-1123، دون أن يعلق على ما جاء في الشعر الذي يقول فيه :

أُحلَّ لنا تركُ الصلاة بأرضكم   وشُربُ الحُميا وهو شيءٌ محرم !
فراراً إلى نار الجحيم لأنها   أرقُّ علينا من شُلَيْرٍ[16] وأرْحَم !
لئن كان رَبِّي مُدخلي فيَ جهنمٍ   ففي مثل هذا اليومِ طابتْ جهنم !

وإذا كنا نسمع عن أصحاب الكهف في عمان (الأردن) أو في جهات أخرى فإن العمري يفترض أنهم في لوشة.

ويلاحظ أن العمري يقسم البلاد الأندلسية إلى بلاد ساحلية وبلاد داخلية، وهو يستحضر تين مالقة الفريد من نوعه والذي سيشيد به أيضا ابن بطوطة.

وبعد حديثه عن جبل طارق وتعميره من لدن السلطان أبي الحسن واتخاذه قاعدة لجنده داعيا لأبي الحسن : والله يحمي هذا الملك لإكمال ما شرع فيه. من غزو الفرنج واستعادة... الإسلام منهم، وينصُره النصر المؤزر، ويفتح عليه الفتح المبين. إلى أن يقول عن رندة ما يلي :

ومن البلاد الكبار غير البحرية رندة، وهي والجزيرة والجبل ومربلة وما والاها تحت يد صاحب بر العدوة السلطان أبي الحسن، أحسن الله إليه مراعاته، وبين رندة والجزيرة الخضراء مسيرة ثلاثة أيام، وهي جبلية كثيرة الفواكه والمياه والحرث والماشية، وأهلها موصوفون بالجمال ورقة البشرة واللطافة[17].

ولابد أن نشير إلى أن القلقشندي في «صبح الأعشى» استفاد في حديثه عن الأندلس وبخاصة عن (رندة)، استفاد استفادة كاملة من ابن فضل الله العمري. ولو أنهما معا أهملا الحديث عن المدينة العظيمة التي أنشأها السلطان أبو يوسف بن عبد الحق المسماة «البنية»، أنشأها إلى جانب الجزيرة الخضراء التي كانت أيام زيارة العمري بيد النصارى أعادها الله، يقول العمري.

ابن بطوطة في رندة 752-1351

من حسن الحظ أن نجد شهادة للرحالة الكبير ابن بطوطة عن مدينة (رندة) التي كانت وقتها تابعة لمملكة فاس، تابعة للعاهل المغربي السلطان أبي عنان فارس ابن أبي الحسن.

لقد كان تنقل ابن بطوطة هذه المرة إلى خارج المغرب ليس على نحو ما كان نحو المشرق قبل نحو من ثلاثة عقود، إن تنقله، أي ابن بطوطة اليوم،

كان – على ما أعتقد – بأمر من السلطان أبي عنان الذي كان يعيش ظروفا دقيقة مع والده الذي – كلّنا يعلم – أُقصيَ من لدن ولده[18].

وسنبقى مع ابن بطوطة في (رندة) التي زارها الرحالة ومكث بها نحوا من خمسة أيام وعاد على طريقها إلى المغرب بعد أن واصلته الأميرة بهارة والدة أبي الحجاج يوسف ابن اسماعيل[19] بعدد من الدنانير الذهبية «ارتفق بها ابن بطوطة» على حد قوله في رحلته.

وصف ابن بطوطة مدينة رندة بأنها من أمنع معاقل المسلمين وأجملها وضعا، وكان سائر الذين كتبوا عن موقع رندة سواء قبل حديث ابن بطوطة أو بعده، كأنهم لم يجدوا تعبيرا صادقا عن حقيقة المدينة إلا أنها معقل جيد صعب المنال، وبالتالي حصن منيع يصعب فتحه على الذين يحاولون التغلب عليه. ما يفسر بالواضح أن المؤشر الأول الذي كان وراء سقوط الجزيرة الأندلسية برمتها هو الاستيلاء على رندة، وهكذا فبمجرد سقوطها عام 1485 تلتها مالقة عام 1487 على أن تتبعهما غرناطة عام 1492.

ولكن الملاحظة التي أثارت الانتباه بصفة لافتة هي أن الرحالة الذي تعودنا منه، طوال جولاته السابقة، أن المكان الأول الذي ينال منه اهتماما كبيرا لوصفه والحديث عن أطرافه وجنباته، هذا المكان هو المسجد، هو الجامع. وقد لاحظنا، وابن بطوطة يأخذ طريقه إلى الأندلس، أنه يتحدث عن مساجد جبل طارق. وسنرى أنه، وهو في مالقة، يتحدث عن الجامع وينعته بالجامع الأعظم. لكنه أي ابن بطوطة سكت نهائيا عن الجامع الكبير لرندة، الأمر الذي استغربه كل من اهتم بالرحلة.

وقد قدم لنا ابن بطوطة القائد السياسي للمدينة على ذلك العهد الذي كان هو الشيخ أبا الربيع سليمان ابن داود العسكري الذي يعتبرمن أقرب الرجال الثقاة إلى السلطان أبي عنان على ما يذكر ابن الأحمر في «روضة النسرين».

وبعد الحديث عن القائد الذي بيده أمر المدينة يقدم لنا ابن بطوطة قاضيها الذي كان، بالصدفة، ابن عمه الفقيه أبا القاسم محمد يحيى بن بطوطة الذي سنذكره كذلك ضمن معجم الشخصيات التي كانت لها صلة برندة، معتمدين في ذلك على ما عرفناه عن هذه الأسرة من خلال كتب التاريخ.

إلى جانب هذين الرجلين التقى ابن بطوطة بالفقيه القاضي الأديب أبي الحجاج يوسف المنتشاقري، نسبة إلى منتشاقرة (Montejicar) الذي ضيَّف ابن بطوطة في بيته، والذي نعتقد أنه قاض ثان في البلدة مما يعبر عن كثرة ساكني المدينة ونواحيها وحاجتهم إلى تعدد القضاة.

وقد لقي ابن بطوطة بالمدينة أيضا خطيب المسجد الجامع الذي نعته ابن بطوطة بالرجل الصالح والحاج الفاضل، وكناه بأبي إسحاق وسماه إبراهيم المعروف بالشندرج[20]، وقد أفادنا عن خطيب جامع رندة هذا بمعلومة جد هامة، وهي أن الخطيب المذكور انتقل إلى المغرب، إلى مدينة سلا حيث أدركه أجله. قلنا معلومة جد «هامة» لأننا أولا عرفنا عن اسم خطيب الجامع الذي كنا نتحرق لمعرفة المزيد من أخباره. ثانيا لأنه أفادنا عن تنقل هذه الشخصية للمغرب حيث علمنا، فيما بعد أن السلطان أبا عنان استدعاه - ربما بإيعاز من الرحالة المغربي - لكي يشغل منصب شيخ زاوية النساك على ما سنذكره. عند حديثنا عن معجم شخصيات رندة[21].

ويبدو أن ابن بطوطة كان حريصا على أن يعطينا معلومات أكثر عن الشخصيات العلمية الموجودة في المدينة حيث ذكر أنه، أي الرحالة، لقي جماعة آخرين من الصلحاء الذين كان منهم عبد الله الصفار[22] وغيره. لقد كانت رندة بالفعل قاعدة من قواعد الأندلس.

قضى ابن بطوطة خمسة أيام في رندة قبل أن ينتقل إلى مربية (Marbella) ثم مالقة. ولابد أن نؤكد أن عودة ابن بطوطة إلى بلاد المغرب كانت كذلك على (رندة) لكنه لم يقدم لنا عن المدينة أية كلمة زائدة، لا ندري أسباب هذا المرور السريع دون الحديث عن القوم الذين لقيهم وربط معهم علاقات ود وصحبة، ولعل لظروف ابن جزي أثرا على هذا الاختصار.



ابن بطوطة : رسم L. Benett القرن 19، عن وثائق R. Viollet – باريز

رندة في «معيار الاختبار» لابن الخطيب ت 776 هـ

وقد عرفنا عن شهادة العمري وابن بطوطة لابد أن نلتفت إلى شهادة أندلسي من عيار ثقيل لا يبعد عنها سكنى ذلك هو الوزير لسان الدين ابن الخطيب (ت 776 هـ) في تأليفه «معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار»[23] الذي قال فيه عنها، وكان يتحدث عنها كموقع استراتيجي هام في المنطقة، وإن من يعرف أسلوب ابن الخطيب لابد أن يزن كلماته واحدة واحدة، ويعرف عن حمولتها وما تعنيه من أسرار.

قال : «إنها (أي رندة) أمٌّ جهاتٍ وحصون وشجرةٌ ذات غصون، وجناب خصيب وحمى مصون، بلد زرع وضرع وأصل وفرع، مخازنها بالبر مالية، وأقواتها جديدة بالية، ونعمها بجوار الجبل متوالية، وهي بلد أعيان وصدور، وشموس وبدور، ودُورٍ أيّ دور، وماء واديها يتوصل إليه في جُدور محكم مقدور.

والإشارة هنا من لسان الدين إلى استعمال «النورية»، و«الناعورة» التي كانت مستعملة آنذاك في الأندلس والمغرب لحمل الماء إلى أعالي الحدائق والحقول.

ويختم لسان الدين شهادته عن (رندة) بمعلومة تاريخية هامة لابد أن تستوقفنا، ويتعلق الأمر بأن (رندة) قبل أن تسقط نهائيا كانت تتعرض للمضايقات والإجتياحات والغارات نظراً لمركزها.

«إلا أن العدوَّ طوى ذيل بردها، وغصب بنيانها، وكيف السبيلُ إلى ردّها؟ وأَضاق خارجها، وخفض معارجها، وأعلى طائرها ودارجها[24] في إشارة إلى أن الروم كان يناوشها بغارته فيثير طيورَها فتعلو في الجو، كما يثير غبار طرقها.

وما تزال المدينة تحتفظ إلى اليوم ببعض الأطلال التي تجعلنا نستحضر أيام الوجود الإسلامي بها مما تهتم به اليوم النشرات السياحية والكتب التاريخية.

سنقف على آثار بعض الأسوار والأبواب التي صمدت إلى اليوم وأصبحت كأطلال تتحدث عن الأمس.

هذا إلى بقايا القنطرة والمئذنة، والحمام العربي الذي يحتوي على بعض عقود متقابلة، يعلوها سقف تتخلله كوات للنور.

هذا إلى بقايا بيت الأمير المريني أبي مالك الذي أُطلق على منزله اسم منزل العمالقة Casa del Gigantes.

ولابد أن نشير إلى أن الأمير أبي مالك هو ابن السلطان أبي يوسف، وهو الذي كان يتخذ من الشاعر المعروف مالك بن المرحل كاتبا له.

هذا إلى البئر الذي يطلق عليه اسم المنجم Mina.

وسنقف على أطلال لما يسمى باب المغاور Puerta de Almogavar.

ولا ننسى أن هناك تراثا آخر في (رندة) يذكّر في الوجود العربي لم ينتبه إليه الذين تحدثوا عن (رندة)، ويتمثل هذا التراث في ظاهرتين اثنتين : الأولى الطبيخ في رندة الذي ينزع إلى الطبيخ الذي وصفته مصادر أمس، وكلنا يعرف عن أن المعتمد بن عباد حاكم رندة، في فترة من الزمن، كان ممن أسهم في صناعة المطبخ، وأنه كان يعتمد على نفسه في تحضير طعامه.

سنقف على صحونٍ في مطاعم (رندة) تذكّر فيما قرأناه عن صحن (مبعر العجول) ! ولابد أن أذكر هنا بصحن أبي العلاء بن عبد المومن وقائد الأسطول في سبتة، وفيما عرفناه عن المشروبات التي يتخصص فيها الشرايبيون الذين ما زالوا يحتفظون بهذا اللقب في المغرب الأقصى[25].

هذا إلى الحديث عن كتاب الأغذية وحفظ الصحة التي سنذكر بعضها عند ترجمة صاحبها محمد ابن إبراهيم الرندي الذي ألف كتابا حول الموضوع برسم الوزير أبي عمرو بن أبي يزيد ابن أبي خالد الشريشي[26].

وكان مما أثار انتباهنا ولوع الرنديين بمصارعة الثيران التي كانت رياضة معروفة بمدينة فاس الجديد عندما قرأنا عن مصارعة الأسود والثيران، على ما هو معروف في التآليف المغربية ذات الصلة بتاريخ الأندلس، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن هذه العادة كانت في الأصل مبادرة مغربية وتطورت إلى أن قام الإسبان، أنفسهم بمصارعة الثور عوض الأسد[27].

الجامع الكبير في رندة

في مقال له بعنوان القصبة الإسلامية[28] رندة (La Acropolis Musulmana de Ronda)، في مقاله ذلك، شبه الأستاذ بالباس رندة بالأكروبوليس في جبال أولامبيس Olympis في اليونان لارتفاعها وحصانتها.

وقد خصص الأستاذ المذكور للمسجد الجامع بضع صفحات كما أنه تحدث عما بقي من مآذنها.

وعن الجزء الخاص بالمحراب يذكر الأستاذ بالباس أن العقد المحيط بالمحراب يأخذ شكل حذْوة الفرس ومتجه للجنوب، واتساعه متر وربع وهو مزخرف بزخارف جصية بها كتابة داخل شريط اتساعه 22 سم.

ويرتكز عقد المحراب على تيجان جبصية مزخرفة بزخارف نباتية وعلى جانبي المحراب توجد كتابات عربية على خلفية نباتية، وحتى في باطن العقد توجد زخارف أوراق وكيزان صنوبر.

قال : وتعد بقايا هذا المحراب متشابهةً لأمثلة أخرى في غرناطة، وشمال إفريقيا في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي حيث كانت (رندة) قاعدة من قواعد بني مرين.

قال بالباس : ومن هنا حدث التشابه الفني الذي جمع محراب رندة مع أشباهه في شمال إفريقيا، وأكثر المحاريب شبها بمحراب رندة هو محراب مدينة تازة 629-1292[29].

ونعتقد حسبما توفر لدينا من بحوث ودراسات أنه كان يشبه إلى حد كبير، إن لم نقل نسخة طبق الأصل الجامع الكبير بفاس الجديد الذي شيده السلطان أبو يوسف والجامع الكبير لمدينة تازة الذي اشتهر بثرياه الكبرى التي لا تختلف كثيرا عن الثريا الكبرى التي رفعها الموحدون بجامع القرويين[30].

ويعتبر الأستاذ بوريس ماسلو Boris Maslow أن الجامع الكبير بمدينة تازة أجمل مسجد بعد جامع القرويين، وهكذا يمكن أن نتصور أن جامع رندة كان على شكل جامع فاس الجديد أو جامع تازة، وأن محرابه كان على نمط محراب

المسجدين الجامعين. والواقع أن وقفة قصيرة أمام الفنون المتبقية من هذا تقربك كثيرا إلى الفنون الجميلة التي يزدان بها محراب الجامع الكبير في تازة... أو فاس.

نأسف – مرة أخرى – لكون ابن بطوطة لم يحرك قلمه في (رندة) لوصف مسجدها وإلا لكنا أمام شهادة تمكننا من المقارنات بين المسجدين الجامعين...

ومن حسن حظنا أننا بالنسبة للجامع الكبير في رندة، الذي عوض بالكاتدرائية (صانطا مارية ليونور)، من حسن حظنا أن أصدقاءنا من رجال الآثار، ربما أشفقوا على ذلك التراث فاحتفظوا لنا ببقايا من المحراب الذي كان للمسجد الأعظم، والذي لا نشك في أنه من تشييد ملك من ملوك الموحدين وأدخلت عليه تغييرات وترميمات من لدن ملوك بني مرين وخاصة أوائلهم من أمثال السلطان العظيم أبي يوسف وأبي يعقوب.

هذه البقايا من المحراب توجد اليوم عند مدخل «الكاتدرائية» عن اليسار، في مكان لا يثير الانتباه، لأن الجانب المرئي من المحراب هو صورة لجانب ينعكس على مرآة... وهذا الجانب الذي ينعكس على المرآة... لا يساعد على الوصول إلى تبيين مكوناته كما يجب التبيين، الأمر الذي حملنا على استحضار السلم الذي مكننا من أخذ صور لجميع النقوش التي تحيط بالمحراب وتعلوه أو تقع جوانبه يمينا أو شمالا... وربما نستطيع القول : إن هذه النقوش تعتبر النقوش العربية الوحيدة التي بقيت إلى اليوم في رندة من غير أن تصل إليها يد المدجّنين الذين كانوا يحرفون الآيات أحيانا... وهي النقوش التي نقدمها اليوم باعتزاز كبير لأصدقائنا سواء في الأندلس أو في غير الأندلس ممن يهتمون بهذه الآثار الجميلة الرفيعة.

لقد تكونت لدينا صورة «مركبة» لواجهة المحراب التي أثقلت برسوم هندسية رفيعة تحمل رسوما من بينها رسم (محار) استعمله المرابطون والموحدون والمرينيون على أقواس الأبواب.

وقد كان مما التقطناه - مما اكتفت بعض النشرات بنعته، بأنه كلمات قرآنية،- بخط جميل يحيط بالمحراب آية الكرسي... ﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيم﴾.

بينما نقشت على جنبات المحراب سورة الإخلاص : ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَد الله الصَّمَد لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤاً أَحَد﴾. وقد نقش على يمين الواقف تجاه المحراب : ﴿وَإِلاَهُكُم إِلَهٌ وَاحِد﴾، وعلى يسار الواقف أمام المحراب بقية الآية : ﴿لاَ إِلَه إِلاَّ هُو...﴾ وهو ما وجدناه منقوشا في عملة المرينيين.

رندة في الوثيقة الدبلوماسية على عهد بني مرين

لقد كان من الصفحات المطرفة في تاريخ (رندة) ما يتعلق بصداها في الأرشيف الدبلوماسي سواء منه المغربي أو الأندلسي أو الإسباني، ولم لا نقول سائر أوروبا، وهكذا نجد لرندة حضورا متميزا سواء في الرسائل الدبلوماسية لبني مرين أو في اتفاقياتهم مع الدول الأخرى، وكذا نجد لرندة حضورا في غرناطة، أو في الأرشيف التابع للتاج الأرغوني أو القشتالي أو خارج هذه المناطق.



الصورة المركبة لمحراب رندة

كذلك في (بيزا) إحدى الجمهوريات الإيطالية، نجد ذكرها في الاتفاقيات أو في المخاطبات التي كانت للمغرب مع شركائه، الأمر الذي كان له تفسير واحد وهو أن (رندة) مغربية، وأنها بحكم موقعها الجغرافي، كانت تعتبر عند

الأطراف المعنية مفصلا من المفاصل الهامة في المنطقة بما تحتضنه من قصور ومواقع ذات بال على نحو طريف والجزيرة الخضراء.

وقد تم لقاء قمة بظاهر مدينة مربية أوائل ربيع الأول 685 أبريل 1286 حيث «سُويت» سائر المشاكل العالقة بين مملكة المغرب ومملكة غرناطة حيث تم التأكيد على التنازل لملك المغرب عن بعض المواقع : الجزيرة الخضراء وطريف ورندة.

بيد أن الالتزام بهذه الاتفاقية لم يستمر بسبب تدخل «الطرف الثالث» في الموضوع ولم نلبث أن وقفنا على اتفاقية سلام وصداقة جد هامة بفصولها وبنودها بين الملك إسماعيل الأول ملك غرناطة وبين خيمي الثاني بتاريخ 17 ربيع الثاني 721-16 ماي 1321، وفيها : «ليعلم الواقف على هذا الكتاب أننا إسماعيل بن فرج بن نصر سلطان غرناطة ومالقة وألمرية ورندة والجزيرة[31] ما يعني أن رندة ما تزال تراوح مكانها».

ونفس الموضوع يتكرر أوائل جمادى الثانية 726/ماي 1326 في اتفاقية بين[32] ملك غرناطة محمد بن إسماعيل وبين خيمي الثاني.

ويبدو أن فكرة التنصيص في الاتفاقيات والمخاطبات على أن رندة تابعة للطرف المغربي لم تكن تشغل كثيرا بال المغرب، يعتبرها قضية لا تستحق المراجعة.

ومن هنا نلاحظ أن اتفاقية السلام المبرمة مع الأمير يوسف بن أبي الوليد إسماعيل بن فرج بن نصر بتاريخ (متم ذي القعدة 22/735 يوليه 1333)... والتي

تتضمن الإخبار بأن العاهل المغربي السلطان أبا الحسن وافق على مضمونها، نلاحظ أن تلك الاتفاقية التي تذكر أن (رندة) تابعة لملك غرناطة لم تزعج كتّاب السلطان أبي الحسن.

ولم نلبث أن نرى أن الكتّاب يتراجعون عن التساهل حول هذا الصنيع، لذلك نجد أن الظهير (المرسوم الملكي) الذي صدر عن السلطان أبي الحسن بتاريخ 15 صفر 17/746 يونيه 1345، ينص نصاً على أن أبا الحسن سلطان لمراكش وفاس وسجلماسة ودرعة كما أنه سلطان على تلمسان ووهران والجزيرة، وجبل الفتح ورندة.

وإلى جانب هذا نعت الملك يوسف ابن أبي الوليد صاحب غرناطة وما إليها من البلاد الأندلسية، من غير أن ينص على (رندة) التي كان يحتسبها لنفسه.

وقد تميز عهد العاهل المغربي السلطان أبو عنان فارس ابن السلطان أبي الحسن علي، تميز بأنه كان حريصا على أن يذكر (رندة) في خطاباته الدبلوماسية، بل وفي الاتفاقيات التي يعقدها مع الدول الأخرى.

ولم يكن ذلك فقط، من أجل إشعار الآخرين بامتداد مساحة ملكه، ولكن لمكانة القواعد الأندلسية عنده وخاصة رندة. لاسيما ونحن نعلم أنه، أي العاهل المذكور، هو الذي وجه (752–1351) مبعوثه الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة، وجهه لمهمة بالأندلس، وكانت رندة المغربية في صدر المواقع التي قدم عنها تقريرا ما يزال يتمتع بجدته إلى اليوم.

والمهم في ديباجة الاتفاقية العنانية الهامة التي تحمل تاريخ 28 ربيع الثاني 759-9 أبريل 1358 التي تجمع المغرب بجمهورية بيزا التي تكون قوة كبيرة على

ذلك العهد أنها تنص في مقدمتها على أن سيادة العاهل تمتد إلى طنجة وسبتة وجبل الفتح ورندة وما إلى ذلك من البلاد الغربية والشرقية.

ولابد أن لا ننسى جواب السلطان أبي عنان للملكة دونيا ليونار Donea Leonare زوجة سلطان مملكة أراغون التي بعثت إلى السلطان أبي عنان تتوسل إليه أن يعقد اتفاقية سلام وصلح مع أخيها صاحب مملكة صقلية[33].

في الجواب الذي بعثه أبو عنان للملكة نجده يعتز بنعت السلطان بأنه سلطان فاس ومكناس... وبلاد القبلة وبلاد العناب والزاب والجريد وسبتة وجبل الفتح ورندة.

وبعد وفاة السلطان أبي عنان وقفنا على مراسلة للسلطان أبي سالم إبراهيم بن السلطان أبي الحسن موجهة إلى بيدرو الرابع يخبره فيها بفتح تلمسان. وهي بتاريخ 7 شعبان عام 726-24 يونيه 1300.

والمهم عندنا في هذا الخطاب من ملك المغرب إلى ملك أراغون أن عاهل المغرب يرى من الضروري أن يحلي نفسه بأنه صاحب فاس ووهران وتونس والجزائر... وجبل الفتح ورندة، إلخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا ومولانا محمد ...

وكتب في التاريخ المؤرخ به

عندما أذن بنو مرين لملك غرناطة المخلوع باتخاذ (رندة) قاعدة له

كل الذين يهتمون بتاريخ الأندلس يسمعون عن أيام المحنة التي عاشها سلطان غرناطة محمد بن أبي الحجاج ابن أبي الوليد بن نصر عندما خلع عن العرش وأمسى يعيش في مملكة فاس إلى جانب سلطانها عبد العزيز ابن أبي الحسن (ت 774 هـ/1372).

وتشاء الظروف في الأندلس أن تفتح بصيصا من الأمل للملك المخلوع، ويتطوع المحبون والمقدرون - وفي صدرهم ابن خلدون الذي كان قد أصبح الكاتب الخاص للعاهل المغربي - يتطوعون لرفع ملتمس للعاهل المغربي حتى يسلم للملك المخلوع موضع قدم في مدينة (رندة) لتصبح عاصمته ومنطلقا لاسترجاع عرشه، حيث نرى أن العاهل المغربي يوافق على الملتمس. وهنا ستفتح نافذة أخرى على (رندة) وهي تعيش أياما من نمط آخر. حيث نكتشف بعض الرسائل الموجهة إلى محمد المخلوع، كما نكشف عن البريد الصادر عنها من الملك المخلوع بما في ذلك مخاطبات ذات طابع دولي.

وقد حبب إلي أن أهتم بآثار هذا الملك المخلوع في (رندة) بما في ذلك القصيدة اللامية الطويلة التي وجهها إليه لسان الدين ابن الخطيب وهو في رندة قبل أن يمن الله عليه باسترجاع غرناطة[34].

وأمامنا نبذ من تأليف ابن الخطيب حيث جعل هذا المخلوع من علي بن يوسف بن كماشة كاتب ديوانه. وهو الذي استدعاه ملك قشتالة وكان له معه حديث في حصن (الصخرة) المعروف. ومن رندة أخذ الملك المخلوع يخطط لاسترجاع ملكه[35].

معجم بعض رجالات رندة حسب الترتيب الأبجدي المغربي

بالرغم من وجود عشرات الأسماء ضمن هذ التأليف رأيت من المفيد أن أذكر هنا عددا من الأسماء التي كانت لها علاقة برندة، فيها أسماء الرجال والنساء، وقد خصصت لبعض هؤلاء تراجم تقصر أو تطول، محيلا على المصادر والمراجع وخاصة كتابنا هذا عن رندة.

ابن إبراهيم

شخصية لامعة من أهل رندة تنتسب للحقل الطبي، وهو صاحب كتاب الأغذية الذي أهداه للوزير أبي عمرو ابن الشيخ أبي يزيد بن أبي خالد الشريشي، مخطوطة هامة تحتضنها الخزانة الملكية بالرباط.

من رجال القرن السابع، وقد افترض زميلنا الراحل الأستاذ محمد العربي الخطابي، رحمه الله، أن يكون ابن إبراهيم هذا من أهل القرن التاسع، الأمر الذي نستبعده ونعتقد أنه يرجع إلى القرن السابع.

لقد سقطت رندة – كلنا يعلم – في جمادى الأولى 890/أبريل 1485، ولم تعلم في هذه الفترة عن طبيب في حجم ابن إبراهيم، ولم نعلم عن وزير خطير في وزن أبي عمرو الذي يدعو له المؤلف ابن إبراهيم : أدام الله لهم علوّ المكان وموافقة الزمان[36].

أخيل ابن إدريس

القاضي والكاتب أبو القاسم أخيل ابن إدريس الرندي. كتب في فتوته للمرابطين ثم كتب لمن أتى بعدهم إلى أن تحول إلى بلده للنظر لأهله وولده.

وكان له اتصال بالمتنفذين في الدولة وكان ممن مدح الخليفة عبد المؤمن في جبل طارق بقصيدة : ما الفخر إلا فخر عبد المؤمن[37].

الأرگوني

تحدث عنه ابن الحاج النُّمَيري في مذكراته التي نشرها المستشرق الزميل دوبريمار De Premare، قال رأيت الشيخ أ. العباس أحمد بن يوسف بن أحمد ابن يوسف. التجيبي، ويعرف بالأركوني، وهو من رندة، وذكر لي أنه ينظم الشعر بالطبع، وخبرت منه ذكاءً وحدّة ذهن.

وتشير الترجمة الفرنسية إلى بعض أبيات تتضمن شكر قاضي (قصر المجاز) أبي زيد، وبضعة أبيات أخرى في الحِكَم[38].

الأزدي

أبو علي عمر بن عبد المجيد الأزدي المعروف بالرندي، روى عن أبي القاسم السهيلي وبه تفقه، وأخذ عن غيره بمالقة وغرناطة، وفي قرطبة واشبيلية أخذ عن أبي بكر بن الجد، وأخذ بسبتة والجزيرة الخضراء عن ابن عبد الله، وكان ممن أخذ عنهم أبو عبد الله الحِمْيَري الإستجي، وكان مما نعت به أنه في رندة من جملة المقرئين، وجهابذة الأسْتاذِين على حد تعبير ابن الأبار في «التكملة». ورد اسم هذا الشيخ في فهرسة الشيخ أبي زكرياء يحي السراج[39].

الأسدي إمام المسجد الجامع

هذا عبيد الله بن عاصم الأسدي إمام جامعها الكبير والخطيب به يكنى أبا الحسين، روى عن أبي بكر بن الجد وأبي الوليد بن رشد وأبي زيد السّهيلي

وأبي القاسم بن جيش وغير هؤلاء كثير. وقد كان من أهل العناية بالرواية، أخذ عنه الكثير وأجاز الكثير[40].

الأسدي

أبو الحسن بقي بن خلف الأسدي الرندي، ذكره أبو طاهر السِّلْفي، بنى له العادل مدرسة في الإسكندرية فأقام بها إلى أن توفي عام 576-1180، ذكره في تأليفه «معجم السِّفْر». وقال عنه : إنه كان يتردد عليَّ بعد عودته من الحجاز.

ذكر هذه المعلومة ياقوت الحموي في «معجم البلدان»، (مادة رندة).

الأشعري القاضي

عبد الله ابن يحيى ابن ربيع الأشعري ويكنى أبا القاسم.

كان من أعالي القوم، عمل في رندة قاضيا، وخطب في جامعها. أديب وكاتب وشاعر وفقيه وأصولي. أشعري المذهب والنسب كذلك، ملتزم بمذهب الإمام مالك.

أخذ عن أبيه أبي عامر، وعن الخطيب أبي جعفر بن يحيى الحميري، وعن الأستاذ أبي الحسن بن خروف، روى مع هؤلاء عن القاضي أبي القاسم بن بقى وأبي محمد بن حوط الله. أدركه أجله في السابع عشر من شوال عام 666[41].

الأُنْدي

ورد في ترجمة أبي بكر بن عمر الأندي (نسبة إلى موقع جغرافي في منطقة رندة، وهو غير الموقع الذي يحمل اسم حصن أُنْدة من عَمل بلنسية)، ورد في

ترجمته أنه لما ذكر في مجلس بعض الرؤساء بحضرة السلطان أبي الحسن، وكثر الثناء عليه وعمر المجلس بشكره، بلغه ذلك فأطرق ساعة ثم قال وكأنه يتحدث بنعمة الله عليه :

لا تذكرن ما غاب عني من ثنا أطنبت فيه، فليس ذلك يجهل !
فمتى حضرت بمجلس وجرى به خيري، فإن الذكرى فيه يجمل[42]

إلْياس اليهودي

إلياس بن المدوَّر اليهودي كان معدودا من أطباء رندة، وقد كان ينافسه طبيب آخر في البلدة، وكانت تجري بينهما معارك مهنية على ما هي العادة بين مشتركين في الصنعة، وعن هذه الظاهرة الأزلية قال إلياس :

لا تُخدعن، فما تكون مودة ما بين مشتركين أمرا واحدا
انظر إلى القمرين حين تشاركا بسناهما كان التلاقي فاسدا ![43]

ابن الأيسر الخطيب

أبو القاسم ابن الأيسر، كان يقوم على خطبة الجمعة، ورد ذكره كأستاذ وكخطيب في ترجمة ذي الوزارتين أبي عبد الله ابن الحكيم الرندي آتي الذكر، وربما لهذا اللقب (الأيسر) علاقة بفرع من فروع أسرة بني نصر التي كانت تحكم غرناطة، فرع حمل نعت الأيسر الذي يعرف بالقشتالية باسم إسكيِرضو Izquierdo. ونحن نعرف عن سفير مغربي يحمل هذا النعت راح إلى هولندا أيام السلطان مولاي إسماعيل بتاريخ 10 صفر 1097-6 يناير 1686[44].

ابن بطوطة القاضي

هذا غير ابن بطوطة الرحالة، ولكنه ابن عمه، أبو القاسم محمد بن يحيى، تلاقيا معا عام 752-1351 في المدينة، ونحن نعرف عن بيت ابن بطوطة انه بيت علم وقضاء، ونعرف أيضا أن القاضي في الديار المغربية قد يعمل في فاس، وينقل لطنجة أو مراكش أو رندة كذلك.

وقد وقفت في أكاديمية البرتغال على نصٍّ مِلْكِيةٍ لبعض المخطوطات تحمل اسم ابن بطوطة(45).

التَّاكُرْني

هذا أبو عامر التاكرني الذي ذكره ابن بسام في ذخيرته، في عداد الوزراء والكتاب ونعته بالماهر...

وقد أثبت ابن بسام بعض مكاتباته التي تشهد له بالتبريز. وكتب يوما إلى المنصور حفيد ابن أبي عامر رقعة ضمنها بيت الحُطيئة :

دع المكارم لا ترحل لبغيتها   واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي !

فأقامت الرقعةُ المنصور وأقعدته واستحضر التاكرني للمراجعة، إلى آخر ما ورد في الذخيرة(46).

الثغري

القائد حامد الثغري، أبرز المقاومين عن المدينة عندما باغتها الروم في جمادى الأولى عام 890/أبريل 1485، أيام انتقال الدولة من بني مرين إلى أيام عبد الله محمد الشيخ (876–910) من بني وطاس.

لم يستطع أهلها أن يثبتوا طويلا ليأسهم من تلقي الإمداد السريع ولمفاجأتهم بالأنْفاط التي كانت تنهال عليهم.

كان سقوط المدينة ضربة قاسية باعتبارها المفتاح... الأمر الذي يفسره أنه بعيد احتلال رندة تبعها احتلال مالقة ثم غرناطة على ما هو معروف.

ابن حزب الله

محمد بن محمد بن حزب الله، يعرف باسم جده (حزب الله)... من الذين شاركوا في وقعة طريف على ضفاف نهر سالادو عام 741-1340 قدمت به تلك الظروف إلى رندة فتعرف بأديبها أبي الحجاج المنتشاقري.

وهنا نقرأ سطورا رائعة في تقرير أبي الحجاج، ونقف على قطع شعرية تبادلها الرجلان مما يعبر عن وصف الحالة الفكرية والاجتماعية في رندة التي لم تكن تختلف عن باقي القواعد الأندلسية[47].

ابن حفصون

عمر ابن حفصون، أصله من رندة من كورة تاكرنا، وقد حكى عنه ابن القُوطية (مؤلف «تاريخ افتتاح الأندلس») قصصا طريفة ومثيرة[48].

ابن الحقالة

هذا هو القاضي أبو القاسم ابن الوزير أبي الحجاج ابن الحقالة الذي ذكره ابن الخطيب في «الإحاطة» قائلا عنه قوله : أنشدني الأديب أبو الطيب صالح بن أبي خالد... بن شريف الرندي لنفسه ليُكتب على قبره :

خليلي، بالود الذي بيننا، اجعلا إذا متُّ، قبْري عُرضةً للتّرحم !
عسى مسلم يدنو فيدعو برحمةٍ فإني محتاج لدعوة مسلم ![49]

ابن الحكيم

في مذكرات ابن الحاج النُّميري، قال عن الوزير محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم ابن يحيى، إنه هو المعروف بأبي الحكيم لأن جده كان طبيبا، وكان ابن الحكيم شيخ رندة، أي واليها، وكان فعلا من أولي التدبير الحسن والسيرة المحمودة.

قال ابن الحاج : لقيتُه وقد قدم على باب مولانا أيده الله للتحدث في مصالح رندة فقيدت عنه بعض التقاييد، في يوم الأحد التاسع لشهر الله المحرم مفتتح عام 745 (344/5/23)[50].

كان ابن الحكيم من الأندلسيين الذين رحلوا إلى مصر والحجاز وبلاد الشام بمعية الشيخ ابن رُشَيد الفهري المعروف برحلته. وقد ذكر من أشياخه في رندة عدد كبير من المشايخ منهم أبو القاسم ابن الأيسر، مما يدل على المركز العلمي الذي كان للمدينة على ذلك العهد.

لقد نال ابن الحكيم كل ما كان يأمله من الرياسة والجاه والاستئثار بإمارة (رندة).

لكن السياسة عودتنا على تغيير الحال، فلقد رَدت الأيام منه ما وهبت على حد تعبير المقري، وأتلفت خزانته العلمية التي كانت مرجعا لزوار رندة وقتل يوم خلع سلطانه ضحوة عيد الفطر شوال عام 708/أبريل 1309.

ابن خاتمة

هذا الذي ادخرت له الأقدار أن يرثي رندة بقصيدته الطويلة العريضة، هذا هو أبو جعفر ابن خاتمة الذي قال عنها :

أحقّاً خبا من جو رندة نورُها فقد كسفت بعد الشموس بدورُها
وقد أظلمت أرجاؤها وتزلزلت منازلُــها ذات العُلا وقصـــورها
أحَقّاً، خليلي، أن رندة أقفرت وأُزعج عنها أهلها وعشيرُها ؟
وهُدّت مبانيها وتلّت عروشها ودارتْ على قطب التفرُّق دُورها
وكانت عُقَاباً لا ينال مطارها ومعقلَ عزٍّ زاحم النسرَ صورُها

إلى آخر القصيدة الغراء التي ورد بعضها في «الحلل السندسية»، والبعض كاملا في مجلة الرسالة المصرية[51].

ابن أبي خالص

أبو عبد الله محمد بن أبي خالص الرندي الشاعر، أورد المقري من شعره هذين البيتين :

يا شادنــاً بـــرَّز العذارى بخـــده وازداد حسنـــاً، ليتـــه لم يبرز !
الآن أعلــم حين جدَّ بـــيَ الهوى كم بين مختصرٍ وبين مطرز ![52]

الخشني

محمد بن عبد الله... بن سالم الخشني من أهل رندة... ممن ناظروا في كتاب سيبويه، كان نحويا لغوياً أديباً... وأعتقد أن أفكار القاضي أبي العباس

أحمد ابن مَضاء (ت 592) حول إصلاح النحو وصلته إلى رُندة... أدركه أجله في مالقة، شوال 576[53].

الداري

ورد التعريف بهذا الرندي في الترجمة التي عقدها ابن الخطيب لأبي محمد عبد الله بن سلمون الذي فقد في وقعة طريف (7 جمادى الأولى عام 741).

هناك أفادنا ابن الخطيب أن تكوين ابن سلمون كان على يد جملة من العلماء كان فيهم أبو الحسن الداري الذي أجازه في رندة[54].

ابن داود

أبو الربيع سليمان ابن داود ذكره الرحالة ابن بطوطة على أنه كان قائدا عسكريا لمدينة رندة عندما مر بها الرحالة، ويعد أبو الربيع هذا من وزراء السلطان أبي عنان... كما كان وزيرا لأمير المسلمين إبراهيم بن السلطان أبي الحسن[55].

الرُّعيني

أبو محمد عيسى بن سليمان بن عبد الله بن عبد الملك المالقي المعروف بالرندي. وقد وقع التنويه بهذه الشخصية الفذة في المصادر الأندلسية المترجمة إلى الإسبانية، وكل الكتاب أجمعوا على أنه كان من مشاهير رجالات رندة.

وقد قام الرجل برحلة إلى المشرق حاجا وهناك استوسع في روايته، وكان ضابطا متفننا كتب الكثير، وقد امتحن بالأسر فذهب كثير من تراثه !

أدركه أجله منذ ربيع الأول 632-1234[56]. وقد ذكرت الباحثة المغربية د. حياة قارة أن للرعيني كتابا بعنوان «الجامع لما في المصنفات الجوامع».

الرندي

أبو عبد الله محمد الرندي الفقيه الحافظ الذي كان قيماً على المذهب المالكي في رندة وإماما في اللغة العربية، وقد كان ضمن المتوجهين صحبة الملك أبي الحسن المريني إلى تونس فأدركه أجله هناك عام 746[57].

الرندي صاحب مرثية الأندلس

هذا هو صالح ابن أبي الحسن يزيد ابن صالح بن موسى بن أبي القاسم بن علي النفزي من أهل رندة المكنى بأبي البقاء وأبي الطيب، أدركه أجله سنة 684.

هذا هو صاحب مرثية الأندلس، التي هزّت كل الناطقين بالضاد في العالم الإسلامي، هزت كل أصحاب الضمائر الحية... وقفنا عليها في مختلف المصادر الأندلسية باستثناءِ ابن الخطيب في «الإحاطة» الأمر الذي حرك الأستاذ عبد الله عنان محقق الكتاب الذي قال : إن السبب ربما كان يكمن في أن لسان الدين أغفل ذكرها خوفاً أن يغضب أصدقاءه بني الأحمر ولاسيما محمد الثاني الملقب بالفقيه الذي سلم البلاد بالجملة لقشتالة أملا في أن يُسكت أطماع القشتاليين.

وكنت افترضت في بعض أحاديثي عن أبي البقاء الرندي صاحب القصيدة، اعتمادا على ما ورد في ديوانه من مقامة بمراكش – افترضتُ أن يكون السلطان محمد الثاني الملقب بالفقيه بعثه إلى ملك المغرب ليستصرخ بالعاهل أبي يوسف.

لكن الذي يبدو أنه ورد على المغرب «سفيرا لراسه» ! كما أسلفت يحمل رسالته بعيدا عن الحكم في الأندلس... وقبل أن يقتنع هذا الحُكْم بإرسال الرسل لإعلان الندم والتطارح أمام السلطان أبي يوسف الذي اشترط آنذاك للتدخل أن يتم التنازل له عن بعض المواقع التي كان في صدرها (رندة) والجزيرة الخضراء وطريف على ما أسلفنا...

والمهم أن نستحضر هنا هذه الرسالة الشعرية الطويلة التي – كُلُّنا يعلم – أنه وُجه الخطابُ فيها إلى الأمراء الزناتيين القابعين وراء البحر بخيولهم.

يا ركبينَ عناقَ الخيل ضامرةً   كأنها في مجال السبق عقبان !

الرندي الحفيد

تحدثت بعض المخطوطات عن أحد حفدة أبي البقاء الرندي صاحب مرثية الأندلس، يحمل اسم صالح ابن أبي شريف، وصل إلى المغرب بعد خروج المسلمين من رندة. وكان هذا الحفيد أديباً... وأنه أعاد إنشاء قصيدة جده بحضرة المولى علي الشريف[58].

الرندي الفاسي

هذا أبو محمد عبد السلام الرندي أحد علماء فاس على عهد السلطان المولى إسماعيل، ذي أصول رندية، درس على عبد القادر الفاسي والحسن اليوسي... كان يقيد كل نازلة يحكم فيها ويعيد النظر حولها[59].

الرندي المقري

هذا أبو عبد الله المتوفى سنة 746... ورد ذكره عند أبي زكرياء يحي السراج في فهرسته أكثر من مرة، كما تحدث عنه المجذوب الفاسي في «تذكرة المحسنين وحوادث السنين»[60]...

الرندي الراوي

هذا أبو عبد الله محمد بن أحمد الرندي الذي أخذ عن حامل راية الرواية في شرق الأندلس الشيخ القيسي... كان يتميز بأنه يختار من يأخذ عنه وينتقي ما سمع منه... وقد قرأنا عند القاضي العباس ابن إبراهيم أن هذا الرندي كان من جملة الرواة المعروفين عن المكلاتي المتوفى سنة 626[61]...

الرندي النحوي

هذا أبو عبد الله الرندي ورد ذكره في ترجمة الإمام أبي الربيع سيدي سليمان الونشريسي المتوفى سنة 705. كان له مجلس علم وأخذ عنه الكثير[62]...

الرندي البجائي

هذا العالم الرندي انتقل إلى بجاية، وبها لقيه الرحالة المغربي العبدري الحيحي عند مقفله من الحج عام 688-89، قال العبدري : وكان حين رأيتُهُ لَقَى (بفتح اللام والقاف بمعنى ملقى على الأرض) ما به من حراكٍ لكنه حاضر الذهن[63]...

الرندي المراكشي

هذا الرندي وقعت الإشارة إليه في كتاب الإعلام للعباس بن إبراهيم المراكشي عند ترجمته لبعض رجال العلم القائمين في علم اللسان نحوا ولغة وأدبا...[64].

السيدة الرندية

في حديث ابن مرزوق عن مهمته الرسمية برندة مبعوثا من لدن السلطان أبي الحسن تحدث عن المرأة التي كانت «سيدة أعمال» كما نقول بلغة اليوم... كانت سواقةً تنادي على السلع بالدور فأوصى عليها الأمناء... وهذه لفتةٌ لها دلالتها فيما يتصل برندة...

وفي حديث لسان الدين ابن الخطيب في «معيار الاختيار» يلتفت إلى السيدة الرندية فيذكر أن النساء يلبسن المُوق على الأملد المرموق، (والموق الخف الطويل تتخذه السيدات إضافة إلى خف أقصر منه سترا لسوقهن !) وقد التفت ابن الخطيب كذلك إلى محيا السيدات الرنديات اللاتي يسفرن عن الخد المعشوق، بل إنه يتجاوز هذا إلى وصف ما تُخلِّف تحركاتهن من نسماتٍ عطرةٍ تنعش قلب المشوق بالطيب المنشوق.

مما يذكرنا في قول امرئ القيس :

إذا قامتا تضوَّع المسكُ منهما نسيم الصّبا فاحت بري القرنفل !

ولا أنسى الإشارة إلى سيدة رندية ساق أخبارها المقري : سيدة لكثر أناقتها ولباقتها وضبطها لذاتها، قالت إنها لا تحتاج لأكل وشرب ولا مرحاض ! حيث استدعى الحال أن قام العلامة ابن الإمام لإجراء تحقيق خاص حولها على نحو ما اهتم بشأنها الحكام فأحضروا الأطباء من علماء الملل لفحص أحوالها وتتبع خطواتها...[65].

الزجالي

تحدث عنه ابن القوطية أنه من أصل بربري فذكر أنه الملقب بالأصمعي لقب بذلك لذكائه وقوة حفظه، وذكر أنه من أصل أمازيغي من قبيلة (نفزة) التي تخرج منها كبار الفقهاء والعلماء والأدباء على ما هو معلوم، كان سبب اكتشافه من لدن الأمير عبد الرحمن ابن الحكم أن هذا الأخير عثرت به دابته فكاد يكبو... فتمثل بعجُز بيتٍ لم يوجد في القافلة من يستحضر الصدر منه إلا هذا الأمازيغي الأصمعي... وكان هذا هو السبب في التزام الخيمة الخلافية[66].

السمَّار

هذا السمار الرندي ذكره الشيخ يحيى السراج عندما كان يتحدث عن شيخه الحضرمي الذي تحدث عن المسجد الجامع برندة[67]. وما تزال أسرة السمار الأندلسية معروفة بالمغرب ولا سيما في السلك الدبلوماسي...

الشندرج

هذا أبو إسحاق إبراهيم، لقيه الرحالة ابن بطوطة في رندة ونعته بالخطيب قائلا : إنه توفي بمدينة سلا من بلاد المغرب، وقد ذهبت افتراضاتي كل مذهب

إلى أن وقفت على ترجمته في أعلام سلا تحت اسم «سيدي بوحاجة» الذي لم يكن غير إبراهيم بن أحمد بن إبراهيم بوحاجة الأموي الرندي المولود برندة والقاضي بها، استدعاه أبو عنان وعينه شيخا لزاوية النساك عام 557، وهو العام الذي بنيت فيه الزاوية المذكورة[68].

السرَّاج القادم

من هو السراج الرندي الذي انتقل من رندة إلى فاس ؟

ليس إلا هذا الذي يحمل اسم محمد بن حسن بن يحيى بن عاصم بن القس النفزي الحميري الرندي الأصل...[69].

السراج يحيى

يذكر الرحالة ابن بطوطة أنه تعرف في جبل طارق على خطيب الجمعة في الجبل المذكور أبي زكرياء بن السراج الرندي ونعته بالرجل الفاضل.

وفي تحقيقي لرحلة ابن بطوطة افترضت أن يكون القصد إلى يحيى السراج المحدث الشهير المنعوت بيحيى الأكبر أو الجد أو يحيى الأول المتوفى عام 805 تمييزاً له عن يحيى الحفيد المنعوت بالأصغر أو الحفيد أو الثاني...[70].

الشعباني

محمد بن أحمد بن أبان الأشعباني من أهل رندة، أخذ القراءات عن أبي مروان بن عبد الملك بن محمد بن طفيل، تصدر للتدريس برندة[71].

ابن عباد الخطيب

سيدي مَحمد بن عباد (بفتح الميم) الذي تلقى في رندة سائر معارفه قبل أن يلتحق بتلمسان وفاس... كلٌّ التآليف تحدثت عن ابن عباد الخطيب، كانت مدرسة الصفارين بفاس أحد مراكزه العلمية... كان منشغلا عن الزوجة والبنين بالطلبة والمريدين !

وقد أفادنا يحيى السراج أنه لازمه كثيرا، ويتساءل المرء وهو يقرأ عن ولوع ابن عباد باستعمال الطيب الذي لا يفارقه(72)...

بنو عباد

الحديث عن (رندة) لابد أن يحملنا على استحضار أسرة بني عباد الشامخة في الأندلس، وسنقتصر في هذا الموجز على الإشارة لبعض منهم : المعتضد الذي كان من شعره في رندة :

لقد حصلتِ يا رُنده فصرتِ لملكنا عقده

ومع ذكر المعتضد نذكر جاريته الأديبة الكاتبة، وهي التي برزت من الناحية اللغوية، وشرحت لنا كلمة «الهزمة» أو الغمزة التي تعني الفرجة التي تظهر في الوجه عند ابتسام بعض الناس...

ولابد أن نذكر المعتمد ابن عباد أيضاً وتعلمه برندة.

وجوابا على استنجاد المعتمد بيوسف بن تاشفين قام العاهل المغربي بالرحيل إلى الأندلس لينجد القوم، وتطورت الأحداث... وانتهى الأمر إلى أن

وجدنا المعتمد ابن عباد أسيرا في أغمات حيث وجدنا ابن اللبانة يقول في جملة ما يقول :

ونحنُ من لُعَب الشطرنج في يده ! وربما قمرت بالبيدق الشاة !
فانفضْ يديك من الدنيا وساكِنها فالأرضُ قد أقفرت، والناس قد ماتوا
وقُلْ لعالَمها الأرضي : قد كَتَمت سريرةَ العالَم العلوي أغْمَات !؟[73]

الغافقي

القاضي عبد الله، نسبة إلى غافق بن الشاهد وليس إلى حصن غافق... لا يَفْتُر عن النسْخ والتقييد والمطالعة بالرغم من تقدم سنه، كان من قضاة رندة[74].

ابن فرناس

كان عباس ابن فرناس التاكرني هو من استنبط في الأندلس صناعة الزجاج من الحجارة وكان كثير الاختراع والتوليد وعمل الكيمياء.

ومن المهم أن نذكر في ترجمته المختصرة هذه أنه احتال في تطيير جسمه، فكسا نفسه الريش على شُقق الحرير... وتهيأ له أنه استطار في الجو واستقل في الهواء فَحَلَّقَ مسافة بعيدة حتى وقع.

وكان مما اخترعه عباس بن فرناس المنْقانة أو المكانة، أو الميقاتة لمعرفة الأوقات، قدمها إلى الأمير محمد الخليفة عبد الرحمن...

ولابد أن نذكر هنا أن المملكة المغربية أعطت اسم عباس بن فرناس للقاعة الكبرى لكلية الطيران العسكري بمدينة مراكش عام 1974[75].

ابن أبي قرة

هذا هو هلال ابن أبي قرة ابن دوناس الإيفراني صاحب تاكرْنا وأعمالها، بويع له في رندة بعد وفاة إدريس بن علي بن حمود الإدريسي عام 406 ثم خطب له بمالقة وسائر بلاد ريه (اسم قديم لمالقة)... له قصة معروفة مع المعتضد ابن عباد لكنه، لم يلبث أن عاد إلى رندة... إلى أن توفي عام 449-1057، بعد أن أوصى بالملك لابنه فتوح بن هلال...[76].

ابن كُماشة

علي بن يوسف بن محمد بن كماشة، القائد والوزير والسفير، ورد ذكره وقت الحاجة إليه من طرف السلطان المخلوع محمد الثاني عندما أذن له بنو مرين بالمقام في رندة حيث أصبح ابن كماشة في عداد مساعديه... ولما جبر الله السلطان بالعودة إلى عرشه لحق به إلى أن صرف عن الأندلس، أوليات عام 763[77].

مالك ابن المرحّل

كان كاتبا للأمير أبي مالك ابن أمير المسلمين أبي يوسف بن عبد الحق وكان عوناً شديد المراس لوالده بالمغرب الشرقي قبل أن يستشهد. وابن المرحل

هو صاحب الميمية التي ألقيت بصحن جامع القرويين في رثاء الأندلس بعد صلاة يوم الجمعة فأبكت الناس، وتبتدئ هكذا :

اسْتنصرَ الدّينُ بكم فاستقدموا فإنكم إن تُسلموه يسلم !
لا تُسلموا الإسلام يا إخوانَنا وأسرجوا لنصره وألجموا[78]

المجريطي

أبو الحسن عبد الرحمن... يعرف بالمجريطي لأن أصله من مجريط[79] Magerit، واعتباراً لمكانته العلمية ولي القضاء في مدينة رندة.

المنتشاقري

أو الحجاج يوسف المنتشاقري نسبة إلى جبل منتشاقر Monte-sacro وهو من أهل رندة، ومن الشخصيات الكبرى التي اجتمع بها ابن بطوطة في رندة العالمة، نعته ابن الخطيب بوصفٍ يثير الانتباه كقوله إنه «توبة الزمان الجم الذنوب» !

تولى خطة القضاء برندة وقد ساق المقري بعضا من شعره في مدح النبي ﷺ مصدّراً – على العادة – بالنسيب لبسط الخواطر النفسانية على حد تعبير الشيخ المقري !

كانت القصيدة طويلة على قافية القاف وهي أصعب قافية :

هواكم بقلبي ما لمُحْكَمِهِ نسخُ ومنْ أجْله جَفْني بمدمعه يسخو !

ولأبي الحجاج هذا رسالة بعنوان : قبول الرأي الرشيد في تخميس الوتريات النوبات لابن رَشيد[80].

النفزي

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن نصر النفزي المعروف بالرندي لأن أصله من رندة، والنسبة إلى نفزة التي كان لرجالها دور قوي في تكوين المشهد العلمي والثقافي في الغرب الإسلامي.

وهي من القبائل الأمازيغية، وتنتشر من تونس إلى فاس مرورا بقسطنطينة، وهران، تلمسان، الريف[81].

النفزي

هذا هو الشيخ المحدث أبو جعفر أحمد بن أبي القاسم عبد الملك النفزي الرندي.

ورد ذكره في فهرسة الشيخ يحيى السراج عندما ذكر شيخه[82].

هذا السيد من أمراء بني مرين عينه السلطان عثمان بن يعقوب بن عبد الحق عام 711 واليا على رندة والجزيرة الخضراء.

تذكر الأخبار أنه توفي بعلة النّقْرِس ليلة الجمعة 25 من ذي القعدة 731، ودفن في شالة – الرباط[83].

الهوامش

1) لم يكن أبو البقاء أول ولا آخر من رثى قواعد الأندلس، فقد قرأنا سينية لابن الآبار في بلنسية، وقرأنا عن مراثي لم يعرف أصحابها. وقرأنا عن مرثية لابن خاتمة خصصها لمدينة (رندة). عبد الرحمان حجي : رثاء الأندلس، مجلة الرسالة المصرية، عام 1935، العدد 132. شكيب أرسلان رئيس مجمع اللغة العربية، سورية : «الحلل السندسية»، ج 3، ص 548، 1939.

2) د. عبد الهادي التازي، «رحلتي الأولى إلى فرنسا»، رقم الإيداع القانوني 2008/0216، نشر دار الحرف، القنيطرة المغرب، بتنسيق مع الجمعية المغربية للبحث في الرحلة، الترجمة الفرنسية عام 2009، عمل ع. القصري، مراجعة M. Dequit نشر سيروكو Sirocco، الدار البيضاء 20200.

3) د. عبد الهادي التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 58، تعليق 8، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة المحمدية، المغرب.

4) أثناء مقام أبي البقاء بمراكش نظم قصيدة همزية عن حنينه إلى رندة :

وإذا مررت برندة ذات المنى   والـــتمـــــــاس واللــــــوزار

سلم على تلك الديار وأهلها   فالقوم قومي والديـــار دياري

د. حياة قارة : تحقيق ديوان أبي البقاء – تحت الطبع.

5) ابن خلدون، ج 7، ص 397، «الذخيرة السنية» لمؤلف مجهول، نشر محمد بن شنب، الباب السادس، ذكر دولة أبي يوسف بن عبد الحق، ص 398 – د. التازي «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 60، تعليق 13.

6) ابن خلدون، ج 7، ص 224، د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 64، تعليق رقم 20.

7) د. عبد الهادي التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 189-190-192، تعليق 5.

8) «القلائد»، ج 1، ص 15.

9) قام زميلنا الراحل الأستاذ الدكتور شوقي ضيف رئيس مجمع اللغة العربية، رحمه الله، بتحقيق هذا الكتاب والتعليق، طبعة دار المعارف، طبعة ثالثة 1953، ص 330-334.

10) ابن صاحب الصلاة : «تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين وظهور الإمام المهدي بالموحدين على الملثمين وما في مساق ذلك من خلافة الإمام الخليفة أمير المؤمنين وآخر الخلفاء الراشدين»، تحقيق د. عبد الهادي التازي، طبعة ثالثة، دار الغرب الإسلامي 1987، ص 157-158، «المُغرب في حلى المغرب»، لابن سعيد، ج 11، ص 335، تحقيق د. سوقي ضيف طبعة دار المعارف.

11) «البيان المغرب»، لابن عذارى الجزء الثالث، تحقيق إ. ليفي بروفنصال، نشر دار الثقافة، بيروت، لبنان، 20 نونبر 1929، صفحة 312-313.

12) كُتِب المسند عام 772-1371 وتوفي صاحبه ابن مرزوق بالقاهرة عام 781-1379، انظر تحقيق المسند من لدن الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1401-1981.

13) المصدر السابق، ص 392، ص 393.

14) المسند، ص 394.

15) «التأليف» لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري المتوفى سنة 749، من السفر الرابع الذي تناول ممالك اليمن والغرب الإسلامي وقبائل العرب، تحقيق د. حمزة أحمد عباس، المجمع الثقافي أبو ظبي 2002.

16) شلير (Solarius) اسم الجبل المشرف على غرناطة.

17) يترجمونها بحسن البشر والأخلاق الطيبة، انظر مجلة الأندلس. 1944، مجلة 9، ج 2، ص 249.

L'Afrique moins l'Egypte, traduction de Gaudefray Demembynes, Paris 1927, P. 244.

18) «رحلة ابن بطوطة»، تقديم وتحقيق د. عبد الهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة التراث (خمس مجلدات) رقم الإيداع القانوني 1997/312...

19) ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج 4، ص 319.

20) هذا السيد ورد اسمه ضمن الأساتذة الذين أخذ عنهم الشيخ أبو زكرياء يحيى السراج وهو القاضي أبو الحسن علي النباهي، وقد نعت بالحاج المتصوف أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إبراهيم الأموي الرندي المعروف بالشندروج، أخذ عنه السراج عن النباهي حين قدم النباهي سفيرا عن جزيرة الأندلس عام 767هـ. د. نعيمة جمال بنيس : «فن الفهرسة بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري»، ج 11، ص 534 بإشراف الزميل الدكتور محمد الراوندي. ولعل المحققة لم تراجع «رحلة ابن بطوطة» 17، التي رسمت الإسم هكذا: الشندروج بالراء والجيم وليس بالوار والخاء. وحول هذا اللقب الشندرج ظللت أميل إلى أنه تحريف لكلمة الشنطرج على نحو ما وقع من تحريف في النطق ببعض قطع الشنطرج، وقد حفظنا من شعر ابن اللبانة الذي قاله في المعتمد ابن عباد دفين أغمات :

ونحن من لعب الشطرنج في يده وطالما قُمرت بالبيدق الشاة

أحمد الشرقاوي إقبال : لعبة الشطرنج في ماضيها الإسلامي – مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1969، ص 79، 80.

21) د. عبد الهادي التازي : الزاوية المتوكلية بفاس، البحث الذي قدم لأكاديمية المملكة المغربية بتاريخ 18 شعبان 1419، الموافق 17 دجنبر 1998، كما قدم البحث لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

22) نعتقد أن لهذا الرجل الصالح صلة بأبي عبد الله الصفار الذي نعته ابن الحاج النميري في كتابه «فيض العُباب» بالصوفي الرباني ذي المقامات والأحوال المغمور القلب بأنوار الجمال وأسرار الكمال، انظر ص 219، «من فيض العُباب» دراسة محمد شقرون – دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990.

23) دراسة وترجمة إسبانية للدكتور محمد كمال شبانة، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي 1397–1987، ص 67-94 النص العربي 138-139 النص الفرنسي. وننبه هنا إلى أن أستاذنا الدكتور أحمد مختار العيادي يقرأ عنوان : الكتاب هكذا (الاختبار) عوض الاختيار.

24) ابن الخطيب : «معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار» : نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي 1397 هـــ 1977م، مصدر سابق.

25) مؤلف مجهول : «الطبيخ في المغرب والأندلس في عصر الموحدين»، تحقيق : د. عبد الغني أبو العزم، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، ص 10-14-53-138، د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 2، ص 305.

26) انظر الخزانة الحسنية رقم 77 ورقم 85، نشكر بهذه المناسبة قيِّم الخزانة، د. أحمد بينبين على مساعدته الثمينة.

27) د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 2، ص 147.

28) مجلة الأندلس، نشر عام 1944 وقد نشر هذا المقال أيضا ضمن أعمال بالباس في كتاب على حدة بعنوان: Obra diversa, vol 2, pp. 360 - 421

29) يفيد الدكتور حسام العبادي الذي نجدد الشكر له أن هناك مصدرا اسبانيا آخر يعالج تاريخ رندة، وهو يحمل عنونا هكذا.

De Nuero Sobre Ronda Musulmana Basilio Pavon Maldonado, Awraq n° 1980

30) د. عبد الهادي التازي : «جامع القرويين، المسجد والجامعة بمدينة فاس»، دار الكتاب اللبناني، طبعة أولى 1972، ج 1، ص 80، الصورة رقم 160 وما بعدها.

31) Les documents annales diplomatiques des anchvo de la corona de avons for maximiliano A Alarcon y Ramon Garaa de Linares Madrid - Granada. 1940, P 4 -5 - 33 - 34.

32) المصدر السابق، ص 55-56.

33) د. عبد الهادي التازي «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 175-183.

34) القصيدة اللامية تبتدئ هكذا (الحق يعلو والأباطل تسفل والله عن أحكامه لا يُسأَل)

ابن الخطيب : «نفاضة الجراب»، ص 185، د. عبد الهادي التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، مصدر سابق، ج 7، ص 104.

35) لسان الدين ابن الخطيب « نفاضة الجراب في غلالة الاغتراب»، تحقيق د. أحمد مختار العبادي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 185، «نفاضة الجراب»، ج ثالث تحقيق د. السعدية فاغية.

Les documents Arabes/Rachel Arie : l'Espagne Musulmane au Temps des Nasrides (1231 - 1492). Editions E. de Boceard. 1973, p. 117 - 118 .

د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 104، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة المحمدية.

36) محمد العربي الخطابي : مدخل ونصوص، دار الغرب الإسلامي بيروت 1990، ص 31-181، نشكر محافظ الخزانة الملكية، د. أحمد شوقي بينبين على مساعدته القيمة.

37) ابن صاحب الصلاة : «المنُّ بالإمامة»، تحقيق عبد الهادي التازي، طبعة ثالثة، بيروت، العرب الإسلامي 1987، ص 67-68.

38) Al de premare Maghreb et Andalousie au XIVe siècle, ouvrage publié avec le concours de CNRS, Presses universitaires de Lion 1981.

القسم الثالث، النص العربي، ص 6-7.

39) «التكملة»، ج 11، ص 657، «نفح الطيب»، 11، 184.

40) ابن الأبار : «التكملة لكتاب الصلة»، ج II، ص 542، رقم 1522.

41) ابن الخطيب، «الإحاطة»، ج 11، ص 417-418.

42) المقري : «نفح الطيب»، ج 4، ص 133، هذا وقد جرى ملتقى علمي عام 1989 في (أُنده) حول ابن الآبار البلنسي، وأنده هذه هي غير أندة التي في منطقة رندة... مجلة الدراسات الأندلسية التي يديرها د. جمعة شيخة، عدد يونيه 1989.

43) النفح، ج III، ص 355.

44) د. عبد الهادي التازي، «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 9، ص 191، رقم الإيداع القانوني 1986/25.

45) د. عبد الهادي التازي، تحقيق «رحلة ابن بطوطة»، المقدمة، الجزء الأول، ص 81، نشر أكاديمية المملكة المغربية في خمس مجلدات، رقم الإيداع القانوني 1997/321.

46) القسم 3، المجلد الأول، ص 222-245.

47) ابن الخطيب : «الإحاطة»، ج II، ص 367.

48) «تاريخ افتتاح الأندلس» لابن القوطية القرطبي، تحقيق وتقديم عبد الله أنيس الطباع، دار النشر الجامعي، بيروت 1957، ص 109-110 - «الإحاطة» IV، ص 38-39.

49) ابن الخطيب : «الإحاطة»، تحقيق عبد الله عنان، مكتبة ....، القاهرة، الطبعة الأولى 1975، ج III، ص 376، تعليق 1، والحقالة : تعني ركابة الخيول.

50) هذا مصدر سابق، انظر صفحة 2-3 من «الإحاطة» II، ص 449 - «النفح». ص 618-625. Fundation El Legado Andalussi 1999.

51) شكيب أرسلان رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق : «الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»، طبعة أولى 1355-1936، الناشر محمد المهدي الحبابي، الطبعة الرحمانية، مصر، ج III، ص 548، عبد الرحمن حجي : رثاء الأندلس لشاعر أندلسي مجهول، مجلة الرسالة، العدد 132، سنة 1384-1935.

52) «نفح الطيب»، ج 4، ص 90.

53) ابن الأبار : «التكملة»، ج 1، ص 243، د. عبد الهادي التازي : «طه حسين في المغرب»، طبع مجمع اللغة العربية، رقم الإيداع القانوني 5593، 2000، ص 84.

54) ابن الخطيب، «الإحاطة» III، ص 401-402.

55) «رحلة ابن بطوطة»، تحقيق د. عبد الهادي التازي، ج 4، ص 303، ابن الأحمر، روض النسرين، ص 39-41.

56) El Legado Andalusi : itinéraire culturel des Almoravides et des Almohades DL GR 257, 1999.

57) «معجم المؤلفين» 10-3 «ذرة الحجال» II، ص 240، «جذوة الاقتباس» 1، 228 – التنبكتي : «نيل الابتهاج»، طبعة طرابلس 1989، ص 403.

58) مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 28، ورقة 53-54.

59) ابن زيدان : «المنزع اللطيف»، تحقيق د. عبد الهادي التازي – ابن العياشي : «جنى الأزهار»، تحقيق د. عبد الهادي التازي، منشورات جامعة مولاي اسماعيل – مكناس، رقم الإيداع القانوني 2704-2008.

60) فهرسة السراج، ص 205، «موسوعة أعلام المغرب» II، ص 642، طبعة جديدة III، ص 404.

61) العباس ابن إبراهيم : «الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام»، ج II، ص 129-148، المطبعة الملكية 1403-1983.

62) الكتاني : «السلوة»، ج III، ص 316.

63) رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي 1388-1968، «الإعلام» للمراكشي، طبعة ملكية 1976، ج 4، ص 328.

64) «الإعلام» 4، ص 283، ج 9، 65 – «التكملة»، ص 676.

65) «النفح»، ج 5، ص 306، التازي : «المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي»، طبعة أولية، البيضاء 1413-1992، ص 17-18.

66) «المقتبس» لابن حيان القرطبي، تحقيق محمود علي مكي، بيروت 1393-1973 – ابن سعيد : «المغرب» I، 330، «النفح» V، ص 81-02. هذا ولم أعثر على هذه المعلومة فيما نشر من كتاب «افتتاح الأندلس» لابن القوطية مما يدل على أن هذا الكتاب إنما هو مجموع من سامعي ابن القوطية ... فبعضهم يروي غير ما سمعه الآخر ... انظر عبد الله الطباع في نشره لابن القوطية.

67) فهرسة السراج، II، ص 514.

68) «الإتحاف الوجيز» لمحمد بن علي الدكالي، تحقيق مصطفى بوشعراء، منشورات الخزانة العلمية الصبيحية سلا، طبعة ثانية 1996، ص 202، د. عبد الهادي التازي، الزاوية ... بفاس، ...

69) «سلوة الأنفاس» II، ص 143، طبعة حجرية – «فن الفهرسة بالمغرب خلال القرن الثامن الهجري»، رسالة دكتوراه إعداد الباحثة نعيمة جمال بنيس، دار الحديث الحسنية، الرباط، 1427-2006.

70) «رحلة ابن بطوطة»، تحقيق د. عبد الهادي التازي، نشر أكاديمية المملكة المغربية، ج IV، ص 354، تعليق 6.

71) «التكملة»، طبع .... عام 886، ج 1، ص 242.

72) د. عبد الهادي التازي : عن ابن عباد الخطيب، محاضرة ألقيت في جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء – «معلمة المغرب» 7، 2647.

73) عبد الواحد المراكشي : «المعجب»، ص 87.

74) «الإحاطة»، ج II، ص 411.

75) د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 4، ص 106، رقم الإيداع القانوني 1986/25. د. الزين : دراسة في حياة وأعمال عبد الهادي التازي، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي 1991.

76) ابن الآبار : «التكملة»، ج 1، ص 150.

77) ابن الخطيب : «الإحاطة» VI، ص 74 – د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي»، ج 7 – ص 281. «الإعلام» للمراكشي 10، 40.

78) «الذخيرة السنية» لمؤلف مجهول، ص 109-110-111-142-144-151-182.

79) يلاحظ أن مجريط لا تعني مدينة مدريد العاصمة، ولكنها اسم لموقع جغرافي قديم، ونطق به الإسبان مخريط بالخاء عوض الجيم. ابن الآبار : «التكملة»، ج 562 ،II، عبد الله عنان : «الآثار الأندلسية الباقية»، ص 61.

80) «رحلة ابن بطوطة»، ج VI، ص 363 – ابن الخطيب : «الإحاطة» IV، ص 377 – المقري، «نفح الطيب» 6، 136-138، د. عبد الهادي التازي، مكة في مائة رحلة ورحلة.

81) «الموسوعة الإسلامية»، مادة Nafza.

82) نعيمة جمال بنيس : «فن الفهرسة»، مصدر سابق، ج II، ص 503، ص 503، يعيش (الوالي).

83) ابن أبي زرع «القرطاس»، ص 378، طبعة المنصور، ابن الأحمر، «روضة النسرين»، الطبعة الملكية، الرباط، 1411-1991.

رهانات

الجامعة المغربية

رحمة بورقية

مقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى فهم الرهانات التي تطرح على المؤسسة الجامعية في علاقتها مع الفاعلين الذين ينتمون إليها. وينطلق هذا الفهم من معاينة واقع الجامعة بفعل معرفتي بالوسط الجامعي وبحكم الانتماء لهذه الجامعة والمسؤولية في تدبيرها، ومن الإطلاع على الدراسات والأبحاث التي تنجز في إطار علم الاجتماع والتنظيمات حول الجامعة. ولهذا الاعتبار فإنني أعي كل الوعي أن مقاربتي للرهانات الجامعية المغربية لا تخلو من أحكام ورؤى في أفق تحول الجامعة المغربية نحو جامعة معيارية بمواصفات تحقق الجودة والفعالية وتقود تنمية المجتمع، وذلك بتكوين وتأهيل العنصر البشري وإنتاج النخب والبحث العلمي.

1. الجامعة وتاريخها الحديث

تعرف الجامعة اليوم تحولا بفعل الطلب الاجتماعي و الاقتصادي عليها، وبفعل التطور الذي تعرفه المنظومات الجامعية في العالم، والتي أصبحت تفرض مبدأ التنافس وتوحيد المعايير لجودة الحكامة والتكوين وإنتاج المعرفة. ولفهم طبيعة التحول الذي عرفته الجامعة المغربية منذ نشأتها، سيكون من المفيد الحديث عن تاريخها لمعرفة مدى تطورها. من الملاحظ أن التاريخ الحديث للمؤسسات لا يحظى باهتمام كبير من طرف المؤرخين. وبدون أن يكون الموضوع الرئيس لهذا الحديث هو كتابة ذلك التاريخ، من الضروري على الأقل استحضار المحطات التاريخية الكبرى التي عرفتها الجامعة المغربية لقياس مدى التحول الذي شهدته والقفزات التي عرفتها. وبدون أن نستعرض المراحل التي عرفتها جامعة القرويين منذ إحداثها على يد فاطمة الفهرية منذ قرون، وكذا التحولات والإصلاحات التي عرفتها في القرن العشرين والتي تستحق أن تخصص لها دراسات[1]، تركز هذه الدراسة على الجامعة الحديثة التي أحدثت بعد الاستقلال وكذا المحطات التي مرت منها مع إبراز القطيعة التي عرفتها منذ الاستقلال إلى اليوم.

المحطة الأولى هي محطة ما بعد استقلال المغرب، عندما تم إحداث الجامعة الحديثة في سنة 1957 وكانت أول جامعة هي جامعة محمد الخامس، وذلك بغية أن تساهم في استقلال البلاد. ففي مجال التكوين أخذت الجامعة على عاتقها تكوين الأطر في سياق مغربة تلك الأطر لتعويض مسيري الإدارة الفرنسية. ولقد ساهمت الجامعة خلال فترة الستينات والسبعينات في تكوين الأطر، خاصة منها تلك التي ولجت قطاع التعليم. ونظرا لسياق ما بعد الاستقلال

وكذا عدد الطلبة الذين لم يصلوا بعد إلى الجامعة، لعبت الجامعة دورا أساسيا في تكوين الأطر التي كان البلد في حاجة إليها. بل وإلى حدود السبعينات كان الخريجون لا يجدون أدنى صعوبة في الحصول على عمل. ولقد شكلت الجامعة في هذه المرحلة مؤسسة للاندماج في الحياة العملية.

المحطة الثانية هي تلك التي برزت في نهاية السبعينات حيث بدأت الجامعة تعرف تكاثرا في عدد الطلبة، وكان من الضروري إيجاد صيغ لتكوين المكونين لتأطير الطلبة واللجوء إلى التوظيف المباشر لسد النقص في الأطر التربوية التي أصبحت تعاني منها الجامعة. كما أن هذه المرحلة عرفت تعريب بعض التخصصات دون أخرى. بحيث تم تعريب مجالات الآداب والعلوم الإنسانية والحقوق في حين ظلت التخصصات العلمية والتقنية تدرس بالفرنسية في الجامعة. كما لم يشمل التعريب معاهد تكوين الأطر ولا الدراسة في الطب والعلوم والاقتصاد.

ويبين تطور الجامعة أنها أفرزت تدريجيا نظامين بداخلها : نظام انتقائي أو ما يسمى بالاستقطاب المحدود الذي ينتقي الطلبة عند ولوجهم لمدارس المهندسين والطب والصيدلة والنظام ذو الاستقطاب المفتوح الذي عمد إلى العمل بمبدإ «كل طالب حامل للباكالوريا عليه أن يجد مقعدا في الجامعة».

كما تعزز خلال هذه الفترة عدد معاهد تكوين الأطر التابعة للقطاعات الوزارية والتي تعمل وفق مبدإ انتقاء الطلبة، مما جعل تلك المعاهد تحظى بأهمية لتميزها باستقطاب أحسن تلاميذ الباكلوريا. مما أدى إلى وجود جامعات من جهة، ومؤسسات تكوين الأطر من جهة أخرى. وترتب عن هذا الوضع واقع

جديد مفاده الضمني أن الجامعات وكأنها غير معنية بتكوين الأطر. ولقد ترسخ هذا الأمر في نظرة الفاعلين التربويين أنفسهم عن الجامعة التي يعتبرونها فضاء للتكوين الأكاديمي بدون اعتبار لمصير حاملي الشهادات.

فكل من الجماهير المتنامية بالعدد المتزايد لحاملي الباكلوريا مع تعريب غير مخطط له بالإضافة إلى ضعف قيمة الجامعة من جراء خلق معاهد لتكوين الأطر ومدارس عليا لتكوين الأساتذة لها قيمة تسويقية، كل هذه العوامل ساهمت في بروز ثلاث ظواهر :

أ. جامعة معظم طلبتها يدخلون حسب الاستقطاب المفتوح وبالتالي يلج إلى كليات الحقوق و الآداب والعلوم كل الذين لم يتم انتقاؤهم في نظام الاستقطاب المحدود.

ب. جامعة معظم طلبتها يدرسون بالعربية، ومعاهد تكوين أطر تدرس بالفرنسية، الشيء الذي نتج عنه أن خريجي الدراسات بالفرنسية يتوفرون على حظوظ أكبر من حظوظ المعربين لولوج سوق الشغل، ذاك السوق الذي يحبذ اللغة الفرنسية.

ت. فصل الجامعة عن منافذ الشغل وضعف جاذبية الجامعة بالنسبة للمجتمع.

ث. صورة سلبية عن الجامعة في المجتمع ولدى الفاعلين في القطاع الاقتصادي.

ويمكن أن نعتبر بأن هذه المرحلة هي التي عرفت فيها الجامعة جمودا وغياباً للتعبئة حول النهوض بها.

المحطة الثالثة وهي محطة العشرية الأخيرة، بعد بلورة الميثاق الوطني للتربية والتكوين وإصدار القانون 0100 المنظم للتعليم العالي والذي يتضمن إصلاح الجامعة من الناحية البيداغوجية والحكامة مع التنصيص على مهامها في المادة الثالثة من القانون، والتي تضيف إلى مهام التكوين والتكوين المستمر والبحث العلمي المساهمة في التنمية الشاملة للبلاد وإعداد الأسباب للاندماج في الحياة العملية خاصة بواسطة تنمية المهارات.

ولقد عرفت هذه المرحلة إصلاحا لنظام الدراسة مع تبني نظام الإجازة والماستر والدكتوراه، مع الاعتماد القبلي لمسالك التكوين من طرف اللجنة الوطنية لتنسيق التعليم العالي وتبني نظام الفصول والمراقبة المستمرة. ومن ثم عرفت هذه المرحلة تحولا كبيرا تجلى في عدة جوانب :

- منح الأساتذة والفرق التربوية إمكانية اتخاذ المبادرة لاقتراح مسالك للتكوين.

- إمكانية غلق المسالك التي لم تعد مفيدة للطلبة.

- تنويع مسالك التكوين بحيث مرت المسالك في بعض الجامعات من 40 مسلكاً إلى 160 مسلكا، ويفتح هذا الأمر أمام الطلبة تنوعا في اختيار المسار الدراسي.

– إدراج ثقافة التقييم لدى الأساتذة و قبولها، لأن مسلك التكوين يفحص من طرف أساتذة خبراء قبل اعتماده، مع وجود دفتر للتحملات يسمى الملف الوصفي الذي يتضمن الشروط المتعلقة بإحداث مسلك من مسالك التكوين، مع تخويل الجامعة استقلالية التدبير المالي والإداري والتربوي.

كما عرفت هذه المرحلة بروز حكامة جديدة لتدبير الجامعات مفادها أن رئاسة الجامعة أضحى لها دور في خلق دينامية للإصلاح حول وحدة الجامعة ومهامها.

ولقد خطت الجامعة خطوة كبيرة في هذه المرحلة نظرا للوضوح الذي أصبح يحيط بمهام الجامعة. غير أنه مازالت الجامعة تواجه رهانات مطروحة عليها اليوم. نسميها رهانات باعتبارها المجالات التي يمكن أن تقوي الجامعة أو أن تضعفها؛ منها ما يتعلق بالفاعلين، ومنها ما يتعلق بالسياسة والحكامة الجامعية، ومنها ما هو تنظيمي. فما هي هذه الرهانات التي تعتبر المداخل الأساسية للتغيير الذي تدور حوله الجامعة اليوم ؟

2. رهانات الجامعة الجديدة

إن الإطار العام الذي يدخل فيه السعي نحو الجامعة المعيارية هو مدى مساهمتها في تنمية المجتمع لتصبح أداة وإطارا للإنتاج. وإذا كان القطاع الاقتصادي مطالباً بإنتاج الخيرات الاقتصادية، فالجامعة، إلى جانب نظام التربية والتكوين، مطالبة بإنتاج الخبرات البشرية لكي تحصل تلك الانتقائية الضرورية لكل تنمية في إنتاج الخيرات. وهذا هو الرهان الكبير الذي يستدعي منا أن نقود

الجامعة نحو «التحول الكبير». ويتفرع عن هذا الرهان الكبير رهانات فرعية وجب استحضارها للمضي نحو ذلك التحول، بل ونحو الجامعة الجديدة. أذكر منها خمسة رهانات أساسية :

الرهان الأول يتعلق بتعبئة الفاعلين داخل الجامعة حول مشروع تنميتها ويتطلب تعبئة الفاعلين التي لا تتم بدون ريادة الجامعة (Leadership) والتي تبلور الرؤية لمشروع تنميتها وتستحضر باستمرار مهامها، وتتحلى بروح الالتزام للعمل وتعبئة الطاقات حول ذلك المشروع. ولقد لجأت بعض النظم الجامعية إلى التكوين على الريادة الجامعية للمسؤولين عن المؤسسات الجامعية باعتبار أن الريادة الجامعية تقوم على المعرفة. فكل تحول في مهام الجامعة وتحقيق ما ينتظره المجتمع منها يقتضي وجود رواد التحول والمتشبعين ببيداغوجية التغيير والمصداقية اللازمة لقيادة ذلك التغيير من طرف رؤساء الجامعات والعمداء ورؤساء الشعب والمسؤولين عن مسالك التكوين. إن الجامعة هي فضاء لكثافة الموارد البشرية من أساتذة وإداريين وطلبة تستدعي تدبير هذه الموارد ذات المشارب والمصالح المختلفة. ولا وجود لتغيير بدون حضور بيداغوجية للتغيير تواكب الإصلاحات، يكون فيها المسؤولون عن المؤسسات الجامعية المحرك الأساسي لها مع ضخ روح المسؤولية التربوية والإدارية في كل مستويات الجامعة.

إن التحول الكبير للجامعة يتوقف أيضا على الكتلة التربوية المكونة من الأساتذة والإداريين الفاعلين الأساس في الدفع بالتغير في اتجاه مراجعة برامج التكوين وطرق التدريس بالانفتاح على المستجدات والتأهيل الذاتي المستمر بالإطلاع على المنظومات الجامعية العالمية وعلى التجارب النيرة فيها. وإذا أردنا أن نحدد درجة انخراط تلك الموارد في مشروع الجامعة نجد أنها ليست

متجانسة من حيث القدرة على قيادة التغيير. وانطلاقا من معاينة واقع الجامعة، نجد هناك على الأقل ثلاث فئات :

الفئة الأولى التي توسعت دائرتها وازداد حجمها مع بداية تطبيق الإصلاح في 2003 التي تحمل مشروع التغيير وهي الفئة المنفتحة على التجارب الجامعية الأجنبية والتي تتكون من الذين يتولون مهمة تدبير المشاريع التربوية والعلمية والمساهمة في التأطير وتدفع بالجامعة نحو ما هو أفضل.

الفئة الثانية تتكون من المؤطرين الشباب الذين يحتاجون إلى التجربة، ولهم إمكانية تطوير قدراتهم ولكن هم في حاجة إلى دعم وتقوية القدرات بالانفتاح على التجارب الأخرى.

الفئة الثالثة التي لم تتمكن من تنمية قدراتها أو استيعاب متطلبات الجامعة الجديدة والانخراط في التحول الذي يتطلب مواصفات جديدة في الأستاذية الجامعية.

ثلاث فئات تقتضي ثلاثة إجراءات لجعل الموارد البشرية العنصر الفعال في التغيير. فالفئة الأولى تحتاج إلى التشجيع والدعم وخلق الفضاء الملائم لعملها، والثانية تحتاج إلى الرفع من قدراتها، أما الثالثة فوجب العمل على الحد من مفعول وجودها السلبي في الجامعة.

لا يمكن أن يتحقق التحول الكبير دون تغيير في مضامين التدريس وفي الانخراط في البحث العلمي الذي يقوده الأساتذة. وفي إطار التحول الذي تعرفه المنظومات الجامعية في طرق التدريس، أضحت للأستاذ مهام جديدة منها :

- التدريس وفق منهجية لا تمنح للطالب المعلومات والمعارف فحسب، وإنما تنمي قدراته التواصلية والشخصية التي تتطلبها الحياة العملية مع تجديد الدروس بتجدد المعارف وتتبع المستجدات في المجال العلمي والتربوي وتلقين الطلاب التنمية الذاتية للقدرات.

- أن يحسن التدبير التربوي باعتبار أن التكوينات تتم في إطار عمل فريق وفي إطار الحفاظ على التنسيق والتجانس الذي يقتضيه كل تكوين، و بالتالي يفترض في كل أستاذ أن يحسن التدبير التربوي وأن يتحلى بروح العمل داخل الفريق.

- أن يجعل المجال الأكاديمي المعرفي والمجال النفعي الوظيفي يلتقيان، وأن يجعل التكوينات الأكاديمية منفتحة على عالم الشغل عند تصورها وفي عرضها على الطلبة. فعلى كل أستاذ أن يتساءل : لماذا ندرس التاريخ ؟ لماذا ندرس علم الاجتماع ؟ أو الفيزياء ...؟ كيف يمكن ترجمة المعارف الأكاديمية إلى منافع عملية ؟

- الانفتاح على المقاولة وعلى العالم الاقتصادي واكتساب لغته وخطابه لمعرفة حاجياته مع اكتساب نوع من الثقافة المقاولاتية ؛

- الإلمام بتكنولوجيا الإعلام والتواصل واستعمالها في المجال التربوي ؛

- أن ننفتح على النظم الجامعية الأجنبية ؛

- إنتاج البحث العلمي على الأقل في المجال التربوي.

لا وجود لتغيير بدون فاعلين في التغيير. كثيرا ما يتم الحديث عن الإصلاح وكأنه وصفة، والواقع أن الإصلاح يتم بقيادة الفاعلين أنفسهم ويستدعي مسؤولية المسيرين والهيئة التربوية والعلمية الجامعية والفاعلين فيها باعتبار أن طرق الحكامة الجامعية وطرق التدريس تتجدد.

الرهان الثاني يتعلق باستقلالية الجامعة وحدود تلك الاستقلالية. فالمادة الرابعة والخامسة من القانون 0100 المنظم للتعليم العالي تنصان على استقلالية الجامعة. وتقوم الاستقلالية على قدرة الجامعة في أن تعتمد على قواعد وضوابط داخلية للعمل، وأن تسيّر ذاتها بنفسها في إطار ما ينص عليه القانون وفي الإطار العام لسياسة الدولة. وإذا كانت الجامعة المغربية خطت خطوة في هذه الاستقلالية فإنها ما زالت تعترضها بعض الإكراهات، منها ما يعود إلى المقتضيات التنظيمية ومنها ما يتعلق بسلوك الفاعلين وممارسة الاستقلالية.

الصعوبة الأولى تكمن في ضعف الاستقلالية الإدارية نظرا للإجراءات التي تتعلق بتدبير الموارد البشرية. وإذا كانت استقلالية الجامعة تقتضي تدبير الموارد، أي تحديد طرق التوظيف، كاللجوء مع البعض إلى التعاقد وسن نظام خاص بالجامعة للتحفيز والتأديب إلخ، فإن معظم الأساتذة و الإداريين يعبرون عبر نقاباتهم على التشبث بالانتماء للوظيفة العمومية ضمانا لأوضاعهم وخوفا من أن تسن الجامعة مقتضيات قد تمس بما يسمى «بالمكتسبات» التي تضمنها الوظيفة مدى الحياة. والواقع أن النظم الجامعية الناجحة تلجأ إلى التعاقد مع فئة من الأساتذة لضمان التجديد في الفئة التربوية حسب الحاجيات التي تتغير باستمرار، وتلجأ إلى استقدام أجود الأساتذة الزائرين الأجانب إلى الجامعة لضخ دم جديد فيها وللحيلولة دون الانغلاق.

فيما يخص التدبير المالي، فللجامعة استقلالية في توزيع الميزانية باعتبار أنها عبر مجلسها توزع الموارد المالية على الكليات حسب سياستها وحسب حاجياتها. غير أن الاستقلالية في التدبير المالي تحدها المراقبة القبلية بالإضافة إلى المساطر التي تضعف وتيرة إنجاز المشاريع.

إذا كانت استقلالية الجامعة تقود الجامعة نحو أخذ المبادرة والمسؤولية ونحو التنافس بين الجامعات، فإنه مع ذلك، وجب استحضار استجابة الجامعة لمتطلبات المحيط الاقتصادي والاجتماعي. على استقلالية الجامعة أن تتعايش مع الطلب الاقتصادي وما يطلبه المجتمع الاقتصادي من الجامعة. بحيث لم تعد الجامعة تُكوّن من أجل التكوين لذاته وإنما من أجل الاندماج في سوق الشغل. ويمكن أن نعتبر هذا رهاناً آخر للجامعة يقتضي أن يكون حاملو الشهادات الجامعية متمكنين في مجال اختصاصهم، ولكن أيضا قادرين على الاندماج في الحياة العملية ولهم ما يكفي من المواصفات الضرورية للتكيف مع واقع متغير ومع اقتصاد في تحول مستمر.

يجب أن نعلم بأن التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفها المجتمع المغربي خلال العقدين الأخيرين ساهم في تحول علاقة الطلاب بالتكوين، وبانتظاراتهم وتطلعاتهم. إذا ما قارنا طلاب اليوم بطلاب الأمس نجد بأنه إذا كان طالب السبعينات والثمانينات يترقب المستقبل بثقة لأنه متأكد من الحصول على الشغل، فإن الطالب اليوم يتساءل ويترقب المستقبل بالريبة والخوف، نظرا للتقلبات التي يعرفها عالم الشغل. وإذا كانت مسألة البطالة والتشغيل تتعلق أساسا بالواقع الاقتصادي وبالنمو، فإنها تطرح أيضا تحدياً على الجامعة وتطرح إشكالية القيمة التسويقية للشهادة الجامعية. وهذا ما يتطلب من الجامعة أن توجه

التجديد نحو منح الشهادة تلك القيمة التسويقية، وذلك بجعل الطالب يكتسب الكفاءات الضرورية لكسب رهان التنافس في عالم الشغل.

إن الاستقلالية ليس معناها ترك المنظومة الجامعية تسيّر ذاتها بذاتها بدون ضوابط، وإنما هي استقلالية يؤطرها من جهة الطلب الاقتصادي والاجتماعي وكل متطلبات المجتمع والدولة ومن جهة أخرى نظام التقييم من أجل المحاسبة وقياس مدى مردوديتها. وتتطلب الاستقلالية أن يواكبها تقييم ذاتي وتقييم خارجي للجامعة. وإذا كان البرنامج الاستعجالي يرافقه تقييم ذاتي للجامعة لمعرفة مدى الاستجابة للمؤشرات التي يضمنها البرنامج فإن منظومة التعليم العالي في حاجة إلى وجود مؤسسة مستقلة مهمتها التقييم.

الرهان الثالث يتعلق بإنتاج المعرفة والبحث العلمي والثقافة. لقد أضحى البحث العلمي مؤشرا محوريا في تصنيف الجامعات. فالجامعات التي تتصدر المراتب الأولى هي الجامعات التي تتوفر على الحاصلين على جوائز نوبل وعلى أكبر عدد من الباحثين الذين ينشرون أبحاثهم في المجلات العلمية المحكمة والمصنفة[2] وباللغة الانجليزية، وما يلازم ذلك من إمكانات مادية مهمة[3]. وللمقارنة بين الميزانية السنوية لجامعة هارفرد والجامعة المغربية فالأولى تعد ميزانيتها بمثابة ميزانية دولة[4]. ولدعم البحث العلمي أطلقت ألمانيا مؤخراً مبادرة التميز، وذلك بأن منحت ميزانية تقدر ب 120 مليون أورو، أي ما يعادل تقريبا مليار درهم لبعض الجامعات لكي تحقق كل واحدة منها الامتياز في مجال البحث العلمي.

إن التحدي الأساسي المطروح على الجامعة المغربية هو كيف يمكن لها أن تحقق الطفرة النوعية مع الجمع بين مجانية التعليم والاقتصار على موارد الدولة والرفع من جودة التكوين وإنتاج المعرفة ؟

فعلى الرغم من الجهود التي بذلتها الدولة لدعم التعليم فإن دعمها يبقى ناقصا إذا ما اعتبرنا تعدد الموارد التي تجلبها الجامعات الأجنبية والتي لا تعتمد على الميزانية المخولة لها من طرف الدولة فحسب وإنما أيضا من طرف الأسر ومن مداخيل تمنحها المؤسسات التي تُحدث لدعم البحث العلمي كما هو الشأن في أنجلترا عبر Research Council وANR في فرنسا أو تمنحها الجهة، ومن التعاقد حول الخدمات مع القطاع الاقتصادي(5).

وإذا كانت الجامعة حاليا بدأت تنفتح على العالم الاقتصادي فإن هذا الانفتاح يظل محدودا من حيث المداخل لاعتبارات تتعلق بالقطاع الاقتصادي نفسه الذي لا يستثمر في البحث العلمي، الذي تكون نتائجه في المدى المتوسط والبعيد وتتعلق أيضا بتعقيد المساطر لصرف المداخيل المالية التي تجلبها الجامعة.

يتطلب إنتاج المعرفة ربط تلك المعرفة التي تنتجها الجامعة مع المعارف التي تنتج في العالم. فالمعرفة والعلم ليست لهما قطرية معينة. فكل معرفة غير منفتحة على ما ينتج في العالم فهي معرفة ناقصة ومنعزلة ولا تساهم في التراكم المعرفي. وهذا يطبق لا على المعارف في العلوم الدقيقة فحسب وإنما أيضا على المعارف الأخرى التي يعتقد أننا في غنى عما يكتب في بقاع أخرى من العالم كما هو الشأن بالنسبة لما يكتب حول الإسلام و المسلمين.

اعتبار تداخل التخصصات وتوظيف ذلك التداخل لتحليل الواقع وفهمه، فالواقع المعقد يستدعي أن يتم تناوله ومقاربته بفكر يستوعب التعقيد(6) والتداخل بين الظواهر وإدراك الشمولية. وإذا كان التخصص ضرورياً للتدقيق في العلوم، فإن الاقتصار على التخصص الضيق دون ربطه بالمعارف الأخرى لا يمكن من إدراك تعقيد الظواهر.

إن للمعرفة دورا في إثراء النقاش العام حول القضايا الإستراتيجية للمجتمع و ذلك بأن يقدم الجامعيون والمثقفون دراسات وتحاليل ومعطيات، وتساهم الجامعة في هذا المسار بإنتاج الأفكار والنظريات والأبحاث لإدارة النقاش العمومي والحوار حول القضايا الجوهرية التي يعيشها البلد.

إن التعددية الحزبية والفكرية والثقافية التي أصبحت تفرض نفسها في المجتمع، وإن كانت تعبر عن انفتاح فهي تفرز توترات وتناقضات في المجتمع، نظرا لتضارب الأهداف والمصالح. بل إن التعددية تتقوى ببروز فئات متعددة تنطلق من مبدأ الدفاع عن مصالح الجسم الذي تمثله. والدفاع عن مصلحة الجسم ليس بالضرورة دفاعا عن المصلحة العامة والمشتركة لكل الأفراد والفئات الاجتماعية. وهذا أمر يستدعي توفر آليات للوساطة. والسؤال المطروح هو كيف يمكن للجامعة أن تفرز مثقفين يلعبون دورا في تلك الوساطة بالاعتماد على المعرفة ؟ كيف يمكن أن نمنح للمعرفة سلطة التحكيم بحياد معرفي لتقديم التحاليل الجيدة، وبالمشاركة الفعالة في النقاش العام ؟

لا يمكن في نظري أن تستعيد الجامعة والمنتجون للمعرفة دورهم في إنتاج المعرفة إلا بالحضور القوي في مقامهم المعرفي الذي يمنح للمعرفة سلطة، وممارسة مهنتهم من موقعهم بفاعلية معرفية وفكرية. إن كل تحول مجتمعي يحتاج أن تواكبه أفكار المفكرين والمثقفين وذلك بالالتزام للمعرفة بالنقد المبني على المعطيات والدراسات والتحاليل الرصينة.

هناك ضرورة مساهمة الجامعة المغربية في إنتاج معرفة للتغلب على القضايا التي تطرح اليوم على العالم، كإشكالية الأزمات الاقتصادية والمديونية والبيئة

والطاقة النووية والطاقات الشمسية والمتجددة والهوية والتوظيف المجتمعي والسياسي للدين والهجرة وغير ذلك من القضايا. ولا يكمن دور الجامعيين، من نساء ورجال علم، في البحث وابتكار حلول لمشاكل تتعلق بهذه القضايا فحسب، وإنما أيضا في أن يلعبوا دورهم كمثقفين في إثارة الإشكالات وطرح الأسئلة وإثراء النقاش العام مع تحريك الفكر النقدي والمساهمة في تداول الأفكار.

ولتحقيق ذلك لابد من الإشارة إلى العوامل التي، على الرغم من المجهود الذي يبذل، تحد من الوصول الكامل إلى هذا الهدف، ومنها :

- تراجع الهم الفكري وإجهاض الالتزام للمعرفة وللعلم أمام سيادة همّ البحث عن تحقيق الكسب المادي. وغالبا ما نخفي هذا الأمر بذريعة قلة الإمكانات بالجامعة. صحيح أننا في حاجة إلى المزيد من الإمكانيات ولكن مع ذلك فإن هذه الحاجة لا تفسر كليا ذلك التراجع.

- ضعف المنظومة التكوينية عبر طرقها البيداغوجية على تلقين مبادئ التفكير والتي يتحمل فيها الفاعل التربوي المسؤولية، وتنتج حب الاستطلاع وحب المعرفة.

- ضعف العلاقة المهنية في التعامل مع العلم والفكر والثقافة. فممارسة المعرفة والسعي إليها هي همّ وعمل يومي فيه نوع من الزهد ونكران الذات.

- أصبحنا نلاحظ وجود بوادر للنهوض بالبحث العلمي تتجلى في الاهتمام بتقييم حصيلته والرفع من ميزانيته[7]. ولكن يجب أن يعزز هذا النهوض برؤية وخطط منسجمة لدعم البحث العلمي والمشروع المعرفي. لا وجود لمشروع

مجتمعي بدون مشروع معرفي وعلمي. وليس من الصدفة أن يجعل تقرير خمسين سنة من التنمية البشرية في المغرب المعرفة بؤرة من بؤر المستقبل.

الرهان الرابع يتعلق بالتنمية والديمقراطية وبمساهمة الجامعة في خلق مواطن يتحلى بالالتزام الضروري لتحقيق ذاته عبر منح قيمة للعمل وخصوصا عندما يجد نفسه بعد التخرج في موقع الخدمة العامة ليكون ذلك المواطن مسؤولاً. إن ربح رهان التنمية هو أيضا أن تنتج «الجامعة الجديدة» المواطن الذي يحمل في ذاته القيم الديمقراطية الضرورية لكي يساهم في البناء الديمقراطي عبر المساهمة في إنتاج المعرفة والأفكار وعبر المساهمة في النقاش العام الذي يؤطر المراحل الانتقالية للمجتمع.

لا يمكن أن يكون للجامعة دور في التنمية في بلد نام كالمغرب دون أن يكون لها دور في المساهمة في المسار الديمقراطي وترسيخ قيمه التي بمقتضاها ننمي سلوك وفكر الديمقراطيين. إن الديمقراطية لا يجب حصرها في المؤسسات، وإنما أيضا في القيم الثقافية والسلوك. ولن يستوعب الشباب الجامعي تلك القيم إلا عندما تتسرب إليه عبر التعليم والتكوين، أي عبر العلاقة التربوية بين الأستاذ والطالب. هناك فرق بين الطرق التي تقوم على سلطة خطاب الأستاذ كخطاب أحادي، قد يصبح منولوجاً لا يحدث أي رد فعل من طرف المستهدف أي المتعلم، والطرق التي تقوم على التفاعل وعلى توليد الأفكار التي تحرر فكر الطالب وتؤهله لممارسة حرية التعبير. إن حرية التعبير المسؤولة يتعلمها الطالب في القسم وتنمّى تدريجيا عبر علاقة تربوية تفاعلية. ولذلك عندما ينحصر دور الأستاذية ودور المدرس في إنتاج خطاب مونولوج من أجل أن يستهلك من طرف الطالب بشكل سلبي، فإننا نقلص من المفعول الإيجابي

للفعل التربوي، كفعل يعمل على استخراج الطاقات الكامنة للمتعلم. إن حرية التعبير المسؤولة، وحس المسؤولية، والقدرة على أخذ المبادرة، وإبداء الرأي والاختيار المسؤول، أي كل المواصفات التي يجب أن يتحلى بها المواطن، والتي يتطلبها كل نظام تنموي ديمقراطي يكتسبه الشباب الجامعي في الفضاء التربوي أولا لتطويره وترسيخه في الفضاء العام المدني والسياسي فيما بعد.

الرهان الخامس يتعلق بالعولمة التي تفرض على الجامعة إنتاج خريج له ما يكفي من المواصفات والمؤهلات لكي يواجه عالم فتحت فيه الحدود، وخلق عوالم بدون حدود عبر تنقل البشر والسلع والأفكار. إننا في حاجة اليوم إلى أن تساهم الجامعة في خلق المواطن المغربي بالمواصفات التي تقتضيها مواطنة العيش في العالم بخلق (مواطن العالم : citoyen du monde) الذي يتحلى بالقيم الإنسانية الكونية والذي يتقن اللغات ويملك مفاتيح فهم العالم الذي نعيش فيه.

قد تفتح العولمة إذن آفاقاً جديدة بالنسبة للجامعات ولكنها أيضا تفرز تحديات على الجامعات في بلدان الجنوب من جراء تطور الأنظمة الجامعية في العالم ومن جراء تطور طرق تلقين المعارف وإنتاجها والثورة الرقمية وفجوتها بالنسبة لدول الجنوب.

يجب أن نعتبر أن الانفتاح، بل والاندماج، ضرورة يفرضها وضع العولمة. نحن نعرف أن فكرة الاندماج تتناقض مع مضمون المخيال الجماعي، والجامعي أحيانا، يقوم على التردد والتخوف من كل تفاعل مع عالم خارجي، ومع ثقافة تعتقد أن مواجهة العولمة وتحدياتها تقتضي الانطواء على الذات. والواقع أن الجامعات المغربية اليوم على وعي بتداخل الأنظمة الجامعية، وبكون تقدم

الجامعة لا يمكن أن يتم دون اعتبار حركة التجارب ونقل المعارف والخبرة من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال. وإذا اعتبرنا ما قلناه سابقا أن عصر العولمة هو عصر ترحال الأفكار والتجارب والكفاءات والبحث عن المعرفة، أصبح من الضروري، بالنسبة للجامعة المغربية، التعامل بذكاء مع عالم معولم، وذلك بوضع استراتيجية للاندماج، تجعل من الشراكة مع الجامعات الأجنبية أداة للتحول، وتوظيف النخبة الجامعية المهاجرة (diaspora)، مع التركيز على الرغبة في الوصول إلى المعايير العالمية في التكوين وإنتاج المعرفة. وإذا كانت الجامعات المغربية أقدمت على الانضمام إلى معايير المنظومات الجامعية الأوربية من حيث تنظيم الدراسة، وذلك عبر نظام الإجازة والماستر والدكتوراه (LMD) فلكي تصبح شهاداتها عملة صعبة في البورصة العالمية للتكوين.

أضحت قيمة الجامعة تقاس بمدى جاذبيتها اتجاه الطلبة الأجانب وجلبهم لمتابعة جودة الدراسات بتلك الجامعة. غير أن الجامعة المغربية لا يشكل الطلبة الأجانب فيها إلا 2 % من مجموع الطلاب. وإذا كانت الجامعة المغربية أصبحت تستقطب بعض الطلبة الأجانب وخصوصا منهم الأفارقة، فهي لن تضاهي البلدان المتقدمة وخصوصا الجامعات الأمريكية التي أصبحت تراهن على ذلك لاكتساب السمعة، واكتساب السمعة هذا يجلب لها بدوره الطلبة الأجانب. ولا تسعى الجامعات الأمريكية على جلب أحسن الطلبة الأجانب فحسب وإنما أيضا جلب أحسن الكفاءات الأجنبية في مجال التدريس والبحث العلمي وذلك باعتمادها على الإغراءات المادية وتقديم فضاء جيد للعمل.

ففي حالة الواقع المغربي يوجد عاملان يحدان من ذلك، يتعلق الأول بالطلبة والثاني بجلب الأساتذة من الخارج. فالأول هو عامل اللغة الذي لا يمكن

أن يستقطب من البلدان الإفريقية إلا الطلبة الذين تلقوا تكوينهم الثانوي باللغة الفرنسية، مما يجعل الجامعة المغربية لا تستطيع أن تنافس الجامعات التي تدرس باللغة الانجليزية. أما العامل الثاني فيتمثل في عدم وجود نظام لجلب الأساتذة للمساهمة في تنويع التكوينات في الجامعة وكذا التعويضات التي يتطلبها ذلك، وبالتالي لا يصبح للأستاذ الأجنبي أي حافز للتدريس بالجامعة المغربية.

نحن هنا أمام ستة رهانات تتعلق بطرق الإنتاج الداخلي للجامعة وبعلاقة الإنتاج بالمشروع المجتمعي وبعلاقة الخريجين بالعالم. إن ربح كل هذه الرهانات يتطلب منا نحن الجامعيين التغلب على الإكراهات لتسريع وتيرة التغيير نحو التحول الكبير الذي بدأ تدرجيا.

إن ما يمكن أن نسجله اليوم هو الوعي بهذه الرهانات مع استحضار العوائق لتجاوزها للسعي نحو «الجامعة الجديدة». ولكن ما هو تصورنا للجامعة الجديدة ؟

3. من الإصلاح إلى التغيير المستمر

إن الوصول إلى الجامعة الجديدة يقتضي أن نعي كل الوعي، سواء كنا فاعلين أو سياسيين أو مقررين، أن تجديد الجامعة هو مسار وسيرورة، وأن كل واحد منا هو فاعل في التغيير، بمعنى أننا نعدّ عناصر في ذلك التغيير. إنه مسار تعبأ فيه رؤية حاضر الجامعة ومستقبلها وخطة عمل قابلة للإنجاز وفاعلون منخرطون فيه. الجامعة الجديدة بهذا المعنى هي دائما في مسار البناء والتجديد المستمر، وهي تتجدد بتجديد المعارف وطرق التدريس وطرق التدبير

وبالانفتاح على التراكم المعرفي العالمي الذي يغذي معارف الفاعلين. ومن هذا المنطلق وجب التخلي عن مفهوم «الإصلاح» الذي أصبح مبتذلا، بحيث يوحي بالوصفة الفورية التي إذا ما طبقناها سنحقق الجديد، والواقع أن التجديد هو عمل يومي تعبأ فيه كل القدرات. إن الجامعة الجديدة تبنى بإدماج مبدأ التجديد في الممارسة التدبيرية والبيداغوجية و البحث العلمي.

وهذا يجرنا للتفكير في السعي نحو «الجامعة الجديدة». كيف نصل إليها ؟

مما لا شك فيه أن عمل التجديد يتم وفق السعي للوصول للجامعة المعيارية (université normative) التي تبقى دائما حاضرة في أفق رؤيتنا وفي مخططاتنا وفي عملنا، تلك الجامعة المعيارية التي تؤسسها نظريتنا انطلاقا من عناصر نستقيها من واقعنا المغربي وإكراهاته، ومن المعايير الناجعة في المنظومات الجامعية العالمية. أعتقد أن بلورة ملامح هذا المعيار تأسست شيئا فشيئا منذ أن خرجنا من الجمود الكبير الذي عرفته منظومتنا الجامعية في الثمانينات والتسعينات، أي خلال عقدين من الزمن، بالتوافق حول توجهات التربية والتكوين عبر بلورة «الميثاق الوطني للتربية والتكوين»، وعبر النقاش الذي ساهم فيه كل الفاعلين حول الإصلاح، وبإحداث القانون 0100 الذي جاء بتصور جديد حول الجامعة وتنظيمها وبفلسفة استقلاليتها التي تفتح الأفق للمبادرة والاجتهاد في التكوين، وكذا بانفتاح الجامعة على المحيط الجهوي والوطني وعلى التجارب الأجنبية. كل هذا وضع الأسس للجامعة الجديدة وحدد ملامح الجامعة المعيارية التي أصبحت تحرك مسارنا، غير أنه كان لابد من إحداث الطفرة النوعية ووضع التخطيط لهذا المسار. وإذا كان علينا أن نقيم هذا المسار فإننا نلاحظ أنه كلما تحققت قفزة، تتحقق وهي :

أ. منعزلة عن تصور شمولي لمنظومة التعليم العالي : أي التفكير في إعادة هيكلة مكونات هذا التعليم الجامعي، ومؤسسات تكوين الأطر والتكوين المهني العالي، والقطاع الخاص، والجامعة. إن تراتب المنظومة إلى مؤسسات ذات قيمة لمعاهد تكوين الأطر وجامعة لا يخدم الجامعة.

ب. منعزلة عن كل المقتضيات التي تجعلها قابلة للتنفيذ. فالميثاق الوطني للتربية والتكوين هو مجموعة من التوجهات والدعامات الاستراتيجية التي تحدد رؤيتنا للتربية والتكوين، وإلى جانبه القانون الذي تقوم عليه الجامعة. وإذا كان الميثاق والقانون شيئين ضروريين لتنمية الجامعة فإنهما كانا في حاجة إلى بلورة مخطط عملي متكامل للتنفيذ. الشيء الذي لم يتحقق إلا مؤخرا مع البرنامج الاستعجالي.

وإذا كان البرنامج الاستعجالي لا يتطرق للجانب الأول نظرا لصعوبة فتح النقاش حوله، والذي يتطلب توضيح الرؤية والتفاوض حولها مع كل الأطراف الفاعلة ومع الهيئات النقابية، فإنه يستهدف الجامعة ويستحضر الرهانات التي تحدثت عنها، ويأتي بالعناصر الضرورية وبالعدة المنهجية للتنفيذ والتي يتطلبها التخطيط لهذا المسار والسير نحو الجامعة الجديدة لتحقيق تلك الطفرة النوعية، وذلك انطلاقا من بعض المداخل، هي :

1. وضوح المسار بوضوح الأسئلة : انطلاقا من تشخيص لواقع المنظومة الجامعية، ما هي عوائق المنظومة الجامعية ؟ فطرح هذا السؤال يجعل كل جامعة تشخص نواقصها لإيجاد الوسائل للتغلب عليها.

2. وضوح منهجية العمل تقوم على التشخيص ثم التشاور وإشراك المعنيين ثم التخطيط لابتكار الأجوبة.

3. وضع مخطط عام للمنظومة الجامعية يُحدد المقتضيات الضرورية للتغلب على مواطن الخلل وهو بمثابة خارطة الطريق (البرنامج الاستعجالي).

4. وضع مخطط لكل جامعة يتضمن مشاريعها للأربع سنوات المقبلة والتي تمت بلورتها حسب منهجية محكمة أدت إلى «البرنامج الاستعجالي للجامعة».

5. التعاقد الذي يحدد التزامات كل طرف : الدولة و الجامعة.

6. العمل وفق تدبير يتمحور حول النتائج الواجب تحقيقها عبر وضع مشاريع مضبوطة في وصفها وفي برمجتها وفي ميزانيتها : كتوسيع الطاقة الاستيعابية، وتنويع المسلك، وإعادة النظر في المضامين، وتقوية اللغات، وتأهيل المرافق، والبحث العلمي، وتقوية قدرات الفاعلين بمقتضيات عملية.

7. الربط بين النتائج و المؤشرات أو تحليل النتائج بالاعتماد على مؤشرات ملموسة نقيس عبرها مدى ما أنجز من المخطط.

8. استحضار الإكراهات والعوائق لتجاوزها على اعتبار أن المخطط ليس هدفا في حد ذاته وإنما هو أداة للتغيير، وأن هذا التغيير يتطلب بيداغوجية تلعب فيها الوزارة ورؤساء الجامعات والعمداء دورا أساسيا، كما يتطلب انخراط الفاعلين وكفاءاتهم.

9. التتبع والتقييم خلال مراحل الإنجاز لتصحيح المسار مع وضع منهجية ولجن للتتبع والتقييم.

10. الوضوح في الميزانية بالنسبة للسنوات الأربع مع الرفع من قيمتها للاستجابة للحاجيات الملحة للجامعات.

11. فتح أفق التنافس بين الجامعات لكي يتراجع الاستنساخ الذي عرفته الجامعات والمؤسسات مع فتح آفاق لاستقلالية الجامعة في إطار الجهوية الموسعة.

كل هذه المداخل هي عناصر لمنهجية عمل جديدة تُعبّد الطريق للسير في المسار نحو «الجامعة المعيارية». وعندما نقول المسار، فمعنى ذلك أن العمل هو الذي يضمن المضي فيه.

وإذا كان المخطط الاستعجالي وضع العدة للتحول الكبير، فإن هذا التحول لن يتم بدون تعبئة جدية للفاعلين. وفي هذا السياق يمكن القول إن المخطط الاستعجالي استطاع أن يعبئ فئة كبيرة من الفاعلين في الجامعة، وهنا أتكلم عن تجربة الجامعة التي أنتمي إليها، لأنه، ومع ذلك ما زالت الجامعة المغربية عموما في حاجة إلى تعبئة كل طاقاتها الداخلية ضد كل ما يقاوم التغيير في أساليب التدبير أو في سلوك الفاعلين. كما أنها مازالت في حاجة ملحة لتعبئة المحيط حول الجامعة. هناك حاجة ضرورية إلى تعبئة كل الطاقات الحية حول مشروع بناء «الجامعة الجديدة» وحول المدرسة المغربية الجديدة.

لا يمكن أن نواصل السير نحو «الجامعة الجديدة»، أو «الجامعة المعيارية»، بدون أن تتملك كل القوى الحية في المجتمع والجامعة، سواء كانت تلك القوى فاعلين تربويين ومدبرين يقودون التغيير من الداخل أو أحزاب أو منتخبين أو نقابات أو قطاعات أخرى أو أسراً أو نخباً ؛ ذلك التملك الإيجابي الذي يحتضنها ويدافع عنها ويساهم في بنائها بإرادة الالتزام للمصلحة العامة خارج المصالح الفردية أو النقابية الفئوية أو الحزبية[8] وأن يستوعب الجميع أن المسار نحو «الجامعة الجديدة» هو مسار مجتمع نحو تنمية ذاته ونحو تأهيل وتمكين إنسانه، ذلك المغربي، ونحو تموقعه في العالم ومكانته بين الأمم.

خاتمة

إذا كانت العولمة تفرض الانفتاح والاندماج فإن ذلك الاندماج يتم وفق استراتيجيات تنطلق أساسا من الإمكانيات الذاتية للجامعة ومن قوتها ومكانتها كجامعات عمومية توجد في قلب تنمية البلد. إن الجامعة المغربية الناجحة والتي تدخل معترك التنافس الشرس مع المنظومات الجامعية العالمية هي التي تعمل على التقاطع بين الأثر الإيجابي للديناميكية الداخلية التي يتطلبها التغيير والديناميكية الخارجية الفعالة التي يقتضيها الانفتاح على العالم.

الهوامش

1) ولقد خصص لها الأستاذ عبد الهادي التازي كتابه حول جامعة القرويين.

2) Jamil Salmi. World class unversities.

3) فالميزانية السنوية لجامعة هارفارد تقدر ب 20 مليار دولار أي ما يعادل 200 مليار درهم أي ميزانية جامعة مغربية تضرب في 1600. وإذا ما اعتبرنا كتلة الأجور داخل ميزانية الجامعة المغربية، فميزانية هارفرد تقدر بحوالي 1300 مرة ميزانية الجامعة المغربية مع الزيادة التي عرفتها الجامعة مع البرنامج الاستعجالي. أما إذا قارناها مع الميزانية قبل البرنامج فهي تقدر بضرب هذه الميزانية في 6500 مرة.

4) انظر : Charles Fortier (sous la direction de). Université, Dalloz. 2010. p. 71

5) Gilbert Béréziat. «L'organisation de la recherche au sein d'une université de recherche intensive». Dans Charles Fortier (sous la derection de). Université, Universités. Dalloz. 2010, p. 200.

6) Edgar Morin. La pensée complexe.

7) لقد قامت الوزارة في 2009 بمساعدة خبراء بإنجاز تقييم للبحث العلمي في مجال العلوم الحقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. كما أن الوزارة في إطار البرنامج الاستعجالي 2009-2012 خصصت ميزانية، مهمة ولأول مرة، للبحث العلمي.

8) إن مؤشر عدم تملك الجامعة هو عدم الثقة فيها من طرف النخبة. فالنخبة تسعى أن ترسل أبناءها للدراسة في الجامعات الأجنبية.

قراءات في المرجعيات العلمية
لأنصار العنصرية والطبقية
في المجتمعات الغربية

محمد شفيق

إن النقاش حول العرقية استؤنف في الخمسينات وفي الستينات، وشارك فيه كثير من العلماء من مختلف التخصصات. أرجوكم أن تنتبهوا عند ذكر كل اسم لجنسية صاحبه ولتخصصه، لأني أعتقد أن للجنسية وللتخصص أثرا في فكر هؤلاء العلماء.

نبدأ بأولهم، في الستينات صدر كتاب يلخص تجربة دامت طويلا في ميدان البحث في شؤون الحيوانات في وسطها الطبيعي، وهو كتاب النمساوي (كونراد لورينز Konrad Lorenz) الحائز على جائزة نوبل سنة 1973. صدر كتابه لأول مرة سنة 1965، يقول عن هذا الباحث أحد المترجمين له : إنه يتساءل عن

الأسس البيولوجية للتنظيمات الاجتماعية، وكأنه يجعل منه مفكرا محايدا، غير أنه ليس بمحايد كما نقرأ في كتابه. والواقع أنه تجاوز التساؤل، بما أن مؤلفاته ترشح بما فيها من عرقية. إنه يقول بصريح العبارة في مؤلفه «رسائل في سلوك الحيوان وفي سلوك الإنسان» ما يلي : «من الواضح أننا نحن الأوروبيين نميز بعضنا من بعض خيرا مما يميّز الزنوج والصينيون بعضهم من بعض ما داموا صرحاء النسب، وأن الزنوج والصينيين يميزون بعضهم من بعض خيرا ممّا يفعل الحيوان» (ص 111 من الكتاب).

وبعد هذا نصل إلى مفكر وباحث فرنسي مضاد للعرقية وخاصة للطبقية وهو (پيير بورديو، Pierre Bourdieu) الاجتماعي المعروف، وهو الآن أستاذ في الكوليج دوفرانس. كان مع زميله (پاسرون، Passerron) أستاذين في جامعة نانتير Nanterre عام 1968، ومن هذه الجامعة خرج طلبتها للتظاهر في الشوارع، ومن هناك انطلقت شرارة الفتنة التي أطاحت بالحكومة الدغولية سنة 1969. و(بورديو) يدين الأنظمة التربوية بصفة عامة والأنظمة الاقتصادية بصفة خاصة، ويعتبر بأنها هي المسؤولة عن الطبقية والتفاوتات الاجتماعية في استمراريتها. ولهذا سمّى كتابه الأول «الورثة les Héritiers» ثم الكتاب الثاني «التناسل الاجتماعي la Reproduction» أي إن الأجيال ما هي إلا صور طبق الأصل بعضها لبعض، لا يتغير المجتمع، ويعتبر الناس أن هذه الأشياء طبيعية، مع أنها غير طبيعية، أصولها راجعة إلى تفاوتات يُرسّخها النظام البيداغوجي.

ثم نصل إلى (جاك مونو Jacques Monod) المعروف، وهو الحاصل على جائزة نوبل سنة 1965، ومن كتبه المشهورة «بين الضرورة والمصادفة le Hasard et la nécessité»، يجعل كفة الموروث هي الراجحة عند الحيوان

(صفحة 167). ويقول إن الاعتقاد بأن هناك روحا ناتج من تصور وهمي، إذ بالنسبة إليه يعتبر أن الروح لا وجود لها إلا بوجود الدماغ، فما دام الدماغ حيّاً فهناك روح. إذن هو مادي محض، أو بتعبير آخر يقول إن الوعي أو الفكر ما هو إلا وظيفة للدماغ. في الصفحة 177 يقول إن ظهور اللغة عند الإنسان رجّح كفة المكتسب أي كفة الثقافة على كفة البيولوجيا ؛ وفي الأخير يدعو إلى أخلاقيات علمية تعوّض الأخلاقيات الموروثة الدينية ويتأسف لكون الأخلاقيات التي تلقنها الأنظمة التربوية الغربية الحالية مزيجاً من الأخلاقيات الدينية المسيحية العبرية ومن الأخلاقيات العلمية، وهذا المزيج كما يقول بالحرف «تشمئز منه النفس» وبالتالي يدعو إلى تحقيق إنسية علمية اشتراكية، ويدين الشيوعية لكونها شوهت وجه الاشتراكية كما حدث في روسيا وغيرها من الدول الشيوعية.

وهذا انثروبولوجي أمريكي (غريغوري بيتسون Gregory Bateson) في كتابه «من أجل بيئة سليمة للفكر» يقول في (الجزء الأول) : إن الحد الأعلى من القدرة على التعلم منطقيا واحتماليا يرسمه الموروث. ومستويات هذه القدرة أربعة : صفر عند الحيوانات البدائية تماما، التي لا قدرة لها على أي تعلم، ثم المستوى 1 عند الحيوانات الأولية، والمستوى 2 عند الحيوانات العليا، والمستوى 3 للإنسان. وهذا المستوى نفسه فيه درجات. معنى هذا أن الناس ليسوا متساوين في القدرة على التعلم. ويقول إن التصارع على البقاء ضروري، وكل نظام حي تحقق فيه التوازن مُعرّض للفناء، لأن هذا الصراع هو الذي يجعل الحياة تستمر. ومع ذلك يقول إن الثقافة التكنولوجية خطر على الأخلاق، وكذلك كبرياء العلماء وجهل السياسيين الذين يسخّرون العلم تسخيرا غير صالح للبشرية، فهو إذن مع اعترافه بأن القدرة على التعلم متفاوتة، يريد أن يكون إنسانياً من حيث الأخلاق.

وهذا (لوبرانس رانگي le Prince Ringuet) من علماء الفيزياء الكبار في فرنسا، متخصص في فيزياء الذرة. في كتابه «بين العلم وسعادة الإنسان» يقول إن المادة هي الطاقة والطاقة هي المادة، وبالنسبة للفيزيائي لا فرق بين المادة والطاقة، ثم يقول إن الإنسانية في خطر من جراء فاعلية التكنولوجيا. التكنولوجيا لا تنتج إلا روح الطغيان والعدوانية، والتاريخ كما هو ملقّن في جميع الأمم يُذكي تلك الروح. ويدعو هذا العالم إلى التمسك بالأخلاقيات الدينية. ويؤكد أن البشر كلهم إخوة، وطنهم منذ اليوم هو الكرة الأرضية، فلنحاول أن ننظر إليها من الأعلى كما ينظر إليها رواد الفضاء حتى نعلم أنها أصبحت وطنا لجميع البشر، وهم متساوون فيها. وسنلاحظ أن في فكر الفيزيائيين كثيرا من التواضع لأنهم يدركون أن أسرار الكون ليست في متناول الفكر البشري.

وهذا قاموس في السوسيولوجيا من بين فصوله فصل خاص يتحدث عما سماه أحد علماء الحشرات الأمريكيين وهو (ويلسون) Wilson في أواسط السبعينات «السوسيو-بيولوجيا»، وهذا عنوان كتابه. هذا العالم جعل النقاش بين العلماء يحتدّ بقوة، لأنه بعد دراسته للحشرات الاجتماعية نشر كتابه وأكد فيه أن البشر يساوي الحشرات في تنظيماته الاجتماعية، معنى هذا أن كل شيء في الإنسان مُبرمج بيولوجيا في جسمه، الطبقية والعرقية وكل شيء. إذن إذا كان الإنسان عرقيا أو كان طبقيا أو يساند العرقية والطبقية فهذا شيء طبيعي، ولكن، سَنةً فقط فيما بعد ردّ عليه عالم أمريكي آخر وهو (ساهلينس = Sahlins) وفند هذه الادعاءات كلها. وسنرى فيما بعد أن (ويلسون) نفسه سيتراجع عن آرائه بعد أن فهم أنه لم يدرس الشؤون الثقافية كما ينبغي أن تدرس.

وهذا الأستاذ (جاك روفيي Jacques Ruffiés) أستاذ بالكوليج دوفرانس، طبيب أنثروبولوجي. كتابه المعروف هو «من البيولوجيا إلى الثقافة». يرجّح فيه كفة الثقافة أي كفة المكتسب، على كفة الموروث. يقول إن الثقافة تُمكّن الإنسان من تطور موجّه، بينما التطور البيولوجي غير موجه، وهو خارج عن إرادة الإنسان. يقول إن حتمية البيولوجيا تحد من طغيانها اختيارية الثقافة، أي إن الثقافة مصدر للحرية، ولكل ثقافة مهما تكن أهميتها وطرافتها. وهو يبتهج لكون الأجيال الجزائرية، مثلا، رفضت باستمرار الذوبان في الكينونة الفرنسية، ويدين طغيان إسرائيل وعجز الغربيين عن الحد من ذلك الطغيان. ويقول إن أهمية المكتسب تفوق الموروث بكثير. وبيّن أن ما يسمى حاصل الذكاء ما له إلا قيمة نسبية لأن مرجعيته مرجعية ثقافية، ولكل مجتمع ثقافته. وهنا يسخر من العنصرية بكيفية طريفة، ومن نظام الميز العنصري الذي كان قائما في جنوب إفريقيا، إذ كان العنصريون هناك حائرين بشأن اليابانيين الذين هم متفوقون فكريا وحضاريا وتقنيا، فكانوا حين يستقبلون اليابانيين في بلدهم يضطرون إلى استقبالهم في مطاعم البيض وفي فنادقهم بدعوى أنهم «بيض شرفيون».

وهذا أنثروبولوجي أمريكي اسمه (رابينوف Rabinow) يُدرِّس الآن في جامعة بركلي بكاليفورنيا، وينبغي أن نهتم به لأن أطروحته الأولى كانت في موضوع يهم المغرب، إذ استقر به ثلاث سنوات حرر خلالها أطروحته في الأنثروبولجيا التي عنوانها «اثنولوجي في المغرب». هذا الرجل يقول عن المغرب: إن للمجتمع المغربي طموحا جنونيا إلى التعادلية، أي إن المغربي يتضايق من التفاوت. ويقول أيضا عن المغربي إنه لا يخجل من كونه فقيرا، ثم يشير إلى أن مما لاحظه كون المغربي ليس بعنصري، ويسوّي بين المرأة

والرجل، وبين الأسود والأبيض، ولكن إذا قلت للمغربي لا فرق بين المسيحي والمسلم لا يقبل هذا. ثم يستخلص كخاتمة لكتابه أن ليس من بين البشر ما يمكن أن يُسمى بإنسان بدائي.

وهذا مقال، كان له صدى في الوقت الذي نشر فيه، لبيولوجي أمريكي اسمه (شناور Shneour). هذا الرجل كتب هذا المقال بعنوان (الدماغ والجوع) أو (سوء التغذية وكسب المعارف) يشير فيه إلى أهمية مرحلة الحمل في السنوات الأولى من حياة الصبي وخاصة السنوات الخمس الأولى، فإذا كان يُغذَّى تغذية سيئة في هذه المرحلة فقد يفقد خمسين في المائة من قدرته الذكائية. وسانده في الموضوع مقال آخر لبيولوجي انجليزي اسمه (دابين Dobbing) يقول نفس الشيء، وكذلك بيولوجي اسباني اسمه (بالابريغا Ballabriga) وبيولوجي فرنسي اسمه (مونْسْيو Manciaux). ويلاحظ (شتاور) أن معاناة سوء التغذية جيلا بعد جيل يكون لها تأثير عميق على الناشئة. وقد درس أحد العلماء الأنجليز المجتمع الزولي، فقبل أن يستعمر الأنجليز هذه المنطقة من إفريقيا كان الزولو يتغذون بالألبان وباللحوم، وكانوا أقوياء وأذكياء، وبعد الاستعمار صاروا لا يتغذون إلا بالذّرة، فأخذ مستوى الذكاء ومستوى القوة البدنية عندهم ينحط شيئا فشيئا.

وهذا أستاذ أمريكي في العلوم المعرفية اسمه (هوفستادتر Hofstadter) وكان أبوه حاصلا على جائزة نوبل سنة 1861، يبرهن على أن بين البيولوجيا والفيزياء واللسانيات والرياضيات والموسيقى والفنون الأخرى تشابهات خفية لا يراها الفكر، ويقول إن الإنسان العارف والعارف بأنه يعرف، أصبح فكره كالمرآة التي تُرى في مرآة أخرى، ثم في مرآة أخرى وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، معنى ذلك أنه لا يمكن أن يعرف نفسه معرفة علمية موضوعية، ولهذا

صار الإنسان الآن يبحث عن فكر اصطناعي لعله يجعله يفهم نفسه. ويُنهي كتابه بهذه الجملة «بقدر ما يعتقد الإنسان أنه يعلم الكل بقدر ما يشعر بأن هناك أكثر من الكل».

نعود إلى (بيتسون، Bateson) السابق الذكر في كتاب آخر عنوانه «الطبيعة والفكر» يبرهن على أن العلم لا يبرهن على شيء لأن وراء كل حقيقة حقيقة أخرى أوسع وأكبر، ويقول لا توجد تجربة موضوعية نهائيا، فما يسمى بالموضوعية لا وجود له، غالبا ما يخلط بين اللفظ والشيء، والفكر في الغالب سجين اللفظ، لأن اللفظ قالب للفكر. وكثيرا ما يخلط بين الرمز وما يرمز إليه. مثلا حينما يداس علم من أعلام الدول يعتبر أن تلك الدولة هي التي ديست. ويبرهن حتى على أن عند العلماء الباحثين الكبار يخلط بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي. يعطي مثال النظر في المرآة : حين ينظر شخص ما نفسه في المرآة فيرى يمينه على اليسار، ويساره على اليمين، ويتساءل لماذا لا يرى أعلى رأسه في الأسفل والأسفل في الأعلى ؟ لأن الاعتبار الثاني موضوعي والاعتبار الأول ذاتي، اليمين واليسار لا وجود لهما إلا بالنسبة للشخص، بينما الأعلى والأسفل لهما وجود خاص بهما، أي وجود موضوعي. وفي الغالب، العالم الباحث ينسى هذا، ولا فرق بين الموضوعية الموضوعية وبين الموضوعية الذاتية.

وهذا (دينّيتّ، Dennett) من فلاسفة العلوم مع زميله (هوفستادتر) الذي سبق الحديث عنه، ألف كتابا عنوانه «من رُؤى الفكر». وهو وزميله يعارضان بقوة الرؤية السوسيوبيولوجية، ويدحضان الحجج التي قدمها (ويلسون) السابق الذكر، بدعوى أن التطور في نظرهم حدث بقفزات نوعية، وبظهور البيان أي الكلام والثقافة، فطفرت البشرية طفرة نوعية. شاركهم في تحرير هذا الكتاب

عالم أمريكي (داوكينز، Dawkins) هو الذي أحدث لفظة (لوميم Le mème) التي تحدثت عنها سابقاً. إذن هما حسب الظاهر يرجحان كفة المكتسب على كفة الموروث.

وهذا كتاب لأحد الباحثين الفرنسيين اسمه (ميشيل شيف، Michel Schiff) كان باحثا في علم الذرّة، ثم كثر الحديث عن الذكاء وتفاوت الناس وتفاوت الأعراق وتفاوت الطبقات الاجتماعية في الذكاء، فانتقل من البحث في مجال الذرة إلى البحث في مجال علم النفس التربوي، وقام مع زملاء له بتجربة دامت عشرين سنة، إذ أخذوا 35 طفلا و32 طفلا آخرين وهم إخوة من أسر فقيرة جدا فتركوا 32 للأسرة الأصلية وأخذوا 35 وأودعوهم أسرا غنية، وهؤلاء الأطفال جميعا كانوا بين سن الولادة والسنة الواحدة، وتابعوا دراستهم لمدة خمس عشرة سنة. فاستخلص الباحثون أن التغذية والوسط الثقافي لهما أثر كبير جداً، لأن دراسة 35 الذين أودعوا الأسر الغنية كانت دراستهم عادية تماما وفي مستوى رفيع، مثلهم مثل أطفال الأسر الغنية، بينما 32 الذين بقوا في أسرهم الأصلية الفقيرة كانت دراستهم متواضعة. ويأتي الباحث في كتابه بأقوال كثير من العنصريين ويستهزئ بهم، خاصة بأحد العلماء البريطانيين الذي زوّر بحثه وانفضح وتأسفت لذلك الجامعة التي كان يدرّس لها واعتذرت. كان المزور هو، L. Burt. واستهزأ «شيف» كذلك ببعض السياسيين الفرنسيين العنصريين.

وهذا (جان پيير شانجو، Changeux) عالم متخصص في علم خلايا الدماغ وكتابه بعنوان «الإنسان العصبوني». يذكر في الصفحة 242 أهمية الموروث وجبروت الجينات، وفي الصفحة 359 يشير إلى داروينية المشابك les synapses التي تحل محل داروينية الجينات، ويؤكد مع ذلك تأثير الوسط

ويتساءل ما هو الإنسان النموذجي للمستقبل ؟ وقد عين هذا العالم سنة 1990 رئيسا للجنة العلوم المعرفية التي سنتحدث في شأنها فيما بعد. ويظهر أنه من أنصار أهمية المكتسب حسب مقال وارد في جريدة (لومند)، وحسب محاضرة له حصلت عليها بواسطة الأنترنيت، ويبدو لي أنه بين بين، فهو ليس بعنصري وليس بنصير للمكتسب.

وهذا (ألبير جاكار، Jacquard) وهو عالم ضد العنصرية يدحض حجج (آيسنك، Eysenk) السابقة الذكر، ويفضح (Burt) ويعتبر أنه هو (ليسنكو، Lyssenko) الأنجليز، وليسنكو بيولوجيٌّ روسي مشهور كان يزوّر حتى طُرد فيما بعد، ويبرهن Jacquard على التفاعل بين الوسط المادي والوسط الثقافي، كما يبرهن على أن الايديولوجيات تؤثر سلبا في البحث العلمي، ويستهزئ بأحد رجال الأعمال الأغنياء الكبار الأمريكيين وهو (گراهام Graham) الذي أحدث بنكا لمنيّ الحاصلين على جائزة نوبل حتى يستنجب منها أذكياء عباقرة، ويذكر هنا الصفحات التي تراجع فيها (ويلسون) نفسه عن موقفه تجاه المكتسب. (جاكار) هذا دافع بقوة لفائدة المكتسب ولفائدة الثقافة، يقول مثلا إذا كنا نضع سلّما للفوارق مقسوما إلى مائة درجة نجعل الدرجات التي قد تفرق بين رجلين ينتميان إلى عرق واحد قد تصل إلى ثمانين، بينما الفوارق لا تتعدى ثمانية بين العرق والعرق، ما دام المستوى الثقافي والمستوى الاقتصادي اللذين نما فيهما كلا الفردين المقارنين مستويين متساويين.

وهذا أستاذ أمريكي (ڤاريلا Varela) يلفت النظر إلى التباري الجاري الآن بين اليابان والولايات المتحدة الأمريكية وأوربا في مجال البحث من أجل خلق ذكاء اصطناعي، خلق الجيل الخامس من الحواسيب، يفهم ما يقال له، ويضع

لنفسه برنامجا للعمل لحل المشاكل المطروحة عليه من قبل غير الخبراء. ويقول كخاتمة : إن كل إنسان يدرك الحقيقة من خلال كينونته هو، كما أتيح لها أن تتألف، ولا وجود للموضوعية المطلقة. ولابد من مراعاة الواقع البيولوجي في البحث بشأن الذكاء الاصطناعي، ولكن ليس البيولوجي هو كل شيء.

وهذا (جلنر، Gellner) عالم مشهور، كتابه يحمل عنوان «الأمم القومية» وقد عمل كذلك في المغرب. يرجّح كفة المكتسب على كفة الموروث، وحجّته في ذلك أن من السود من يفوق البيض، فلو كان العرق يقوم بأهم الأدوار لما كان أي أسود يفوق أبيض.

وهذا بيولوجي أنجليزي (ايكليس Eccles) حصل على جائزة نوبل سنة 1963، درس بالخصوص مراحل تطور الدماغ ونشأة الوعي عند الإنسان يقول في الصفحة 158 «لقد أصبح التطور الفكري والثقافي يقوم مقام التطور البيولوجي، وهو الذي يقوم الآن بالانتقاء، فالذي كان يحصل على طريق الجينات أصبح يحصل أكثر على طريق التطور الثقافي، وهذا التطور الثقافي ليس له شفرة كما في الجينات، وعلى الإنسانية أن تبحث عن سبيل للتقدم في تطوير الثقافة»، ويشرح كيف صار الانتقاء البيولوجي ضعيف المفعول نظرا لكثرة البشر، وكيف صار الانتقاء الثقافي فعالا، ويقول في الصفحة 320 : «الانتقاء الدارويني غير ذي مفعول في الإنسان العارف بأنه يعرف». ويعارض (ويلسون) و(شانجو) ويُدين حتى (مونو)، ويدعو إلى التمسك بالأخلاقيات الدينية.

وهذا بيولوجي أمريكي هو (إيدلمان Edelman) حاصل على جائزة نوبل في بيولوجيا خلايا الدماغ وكتابه يحمل عنوان «بيولوجيا الوعي» أو الشعور،

ليس بمعنى الضمير ولكن بمعنى الشعور كمفهوم سيكولوجي. يقول «إن بين الموروث المكتسب تفاعلا»، والوعي مستويات، كما قال (إيكلس)، هناك وعي بدائي وأوسط وأعلى. و(إيكلس) السابق الذكر يقول إن مستويات الوعي عند الإنسان متفاعلة ؛ فالمستوى الأدنى له تأثير على المستوى الأوسط، وهذا له تأثير على المستوى الأعلى. ويشرح (إيدلمان) أنه يمكن الرجوع من المتسوى الأعلى إلى المستوى الأوسط، وهذا ما يحدث في نظره عند الصوفية في حضرتهم إذ يجعلون أنفسهم في حالة ترجعهم إلى المستوى الأوسط بدل المستوى الأرفع، ويشعرون بنوع من الطمأنينة والراحة والسعادة لأنهم صاروا في مستوى من الوعي أدنى، وهو من أنصار الداروينية كـــ(شانجو)، ويدعو إلى إيجاد أخلاقيات علمية، ويتساءل : كيف يمكن أن نصل إلى هاته الأخلاقيات ؟ فيجيب أن ذلك ممكن بتطليق المادية القاسية من جهة، وتطليق التعصب الديني من جهة أخرى، ويقول في الأخير البشر كلهم إخوة لا فرق بين إنسان وإنسان.

هذا كتاب لفزيائي مشهور هو (ديسباكنا D'Espagnat) من كبار علماء الذرة، وهو أول من شارك في المركز الأوروبي للبحث في شؤون الذرة (Le C.E.R.N)، وعنوان كتابه «نظرات في المادة»، وهو يبحث عمّا هو الواقع، ويتسائل : ما المادة؟ ويدعو البيولوجيين إلى التواضع ويقول لا فرق بن حصاة وبين خلية دماغ حينما تُنظر من الناحية الفيزيائية، وتصبح شيئا غريبا لا يُفهم تماما. ويردد في صفحة من الصفحات أن بين التصورات العلمية الحقيقية وبين القنوت لله توازيا ملحوظا، وأن العالم سائر في بحثه إلى الله مثله مثل الصوفي. وهنا لا يتمالك المسلم عن تذكر الآية الكريمة : ﴿يَأَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾، (الانشقاق، 16)، ولكنه يضيف أن لكل إنسان طريقه إلى القمة. ونفس الشيء

يقوله عالمان آخران في الذرة كذلك ويتساءلان ما المادة ؟ هما الفيزيائيان Pharabod, Ortoli يشكّان في وجود المادة ويدينان بصراحة، في الصفحة 125، رؤى البيولوجيين ويقولان إن المادة ليست إلا مجردات رياضية، لا تُعلم إلا رياضيا حينما يُبحث عنها علميا، والماديات محكوم عليها، ويعتقدان أن هناك ما يمكن أن نسمّيه بالمُطلق، غير معروف، لكن وجوده مثبتٌ علميا بفيزياء (الكوانطا).

وهذا (نوربير إلياس Elias) وهو مع المكتسب كذلك، فيلسوف ألماني كتب كتابه (في الزمن) يقول فيه : إن كان الهنود متأخرين فلأسباب اجتماعية لا لأسباب عرقية، ويحلل هذا. إذن يرجّح كفة العامل الثقافي.

وهذا (إدگار موران، Morin) أنثروبولوجي فرنسي يرجّح كذلك كفّة المكتسب والثقافي، بما أن الدماغ ينمو حتى السن الخامسة عشرة، وهناك يصل وزنه النهائي، يستشهد ب (شانجو) ويدحض حججه في الوقت نفسه (؟).

وهذا اجتماعي فرنسي (بودون، Boudon) له كتب عديدة، ترجمت إلى عديد من اللغات، وهو يشكك في كل بحث علمي، وفي كل استنتاج علمي، ويقول إن الموضوعية غير موجودة نهائيا. لماذا ؟ لأن الإنسان دائما، كان من كان، ينطلق مما يسميه بالقَبْلِيات البريئة. يكون الإنسان حسن النية ولكن في ذهنه قبليات يظن أنها صحيحة ولا مراء فيها، ويستشهد ببعض المفكرين الآخرين كـــ (كاهان، Kuhn) الأمريكي و(كارل پوپر، Popper) النمساوي الأصل الأنجليزي الجنسية. وفي النهاية يشكك في فاعلية الفكر العلمي.

وهذا الكتاب عنوانه (قبل-المشي) وهو للانثروبولوجي (كوبّنس، Coppens) الذي بحث في قضية جدة الانسان كما يسميها الأنتروبولوجيون (لوسي) التي عُثر في افريقيا الشرقية على عظامها، وهي بين القردة وبين الإنسان، هذا العالم هو الذي درس هيكلها علميا ؛ يتأسف لكون المدارس لا تلقن الأطفال الحقائق العلمية كما هي، أي أن الإنسان ينحدر من القرد أحبّ أم كره. وهذا ينبغي أن يقال للأطفال في المدارس حتى يعلموا بأن هذه الحقيقة حقيقة علمية، فليوطن الإنسان نفسه على هذا المعطى. وفي الأخير يقول إن الإنسانية جمْعاءِ من سلالة واحدة ؛ الناس إخوة ينحدرون من قرد واحد كان وجوده في إفريقيا الشرقية منذ أربعة ملايين من السنين، وَهُم سواسية، أبوهم واحد وأمهم (لوسي) واحدة.

بعد هذا ننتقل إلى شيء آخر لأن النقاش حول موضوع الموروث والمكتسب صار يفتر في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، لماذا ؟ لأن حوارا آخر صار يحل محلّه وهو حوار العلوم المعرفية، أي حوار العلماء الذين يبحثون عما يُسمّى بالذكاء الاصطناعي، أو ذكاء الكمبيوتر، ولديّ قاموس في العلوم المعرفية (Sciences cognitives) ساهم في تحرير فصوله مجموعة من تسعة وخمسين باحثا تحت إشراف خمسة مديرين، وهم من مختلف جامعات فرنسا ومعاهدها العليا وبعضهم من سويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة، وتخصصاتهم متعددة، منهم الفلاسفة وعلماء المعرفة وعلم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي وعلم خلايا الدماغ واللسانيات، ومما يسر أن المغرب حاضر في هذا القاموس ببحث متميز لمالك غلاب، وهو الآن في تولوز متخصص في أدق فروع العلوم المعرفية أي فرع الذكاء الاصطناعي. إن الحوار بين هؤلاء العلماء تجاوز موضوع المكتسب والموروث، وصار الصراع قائما وحادّاً جدا بين اليابان

والولايات المتحدة وأوربا للحصول على أكبر مستوى في الذكاء الاصطناعي. وممّا يأمله الباحثون أن يخلقوا للكومبيوتر مشاعر ووجدانا و«لاشعوراً» وما تحت الشعور حتى تكون ردود الفعل عنده كردود الفعل عند الإنسان.

نزول القرآن الكريم
وتدرّجه في التربية والتشريع

الحسين وكّاگ

القرآن الكريم كتاب الله ووحيه المنزل على عبده خاتم النبيئين والمرسلين محمد بن عبد الله، صلوات الله وسلامه عليه، ارتضاه الله لعباده، وأمرهم بتطبيق أوامره وتنفيذ أحكامه، فهو الهدى للمسترشدين، والمعين للمستعينين والنور للمستبصرين، اعتبره المستكبرون خطرا عليهم فحاربوه، حفظه الله من التحريف والزيغ، ومنع عنه أهل البدع والأهواء، وسخّر له من يعمل في سبيله ويخدم علومه وآياته، فانبرى لذلك العلماء في كل عصر حتى وصل إلينا بنصه المنزل على رسول الله ﷺ، رغم المعرضين والمشككين تصديقا لقوله عز وجل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، (الحجر، 9).

ومن أهم المواضيع المهمة من علوم القرآن، موضوع نزوله الذي هو أهمها جميعا، لأن العلم بنزوله أساس للإيمان بالقرآن وأنه كلام الله، وأساس

للتصديق بنبوة رسول الله ﷺ وأن الإسلام حق، وأنه من وحي السماء ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾[1].

وقد عبر القرآن الكريم بكلمتي النزول والإنزال في قوله تعالى : ﴿وَبِالحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ، وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[2]، لأن كلمة النزول الثلاثية مطاوعة لكلمة الإنزال الرباعية، ومعنى إنزال القرآن هو الإعلام في جميع إطلاقاته، واختيار التعبير بمادة الإنزال وما تصرف منها يدل على شرف الكتاب المنزل، نظرا لما تشير إليه من علو صاحبه.

ولكلمتي النزول والإنزال في اللغة إطلاقات تحدد معناهما وتوضح المراد منهما، ويطلق النزول على انحدار الشيء من علو إلى أسفل كما يطلق الإنزال إطلاقا آخر على تحريك الشيء من علو إلى أسفل مثل قوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾، (طه، 53)، إلا أن كلا المعنيين لا يناسب إرادته في نزول القرآن الكريم من الله، ولا في إنزال الله له، لما يلزمهما من المكان والجسم، والقرآن ليس كذلك حتى يحل في مكان، أو ينحدر من علو، لهذا فلابد من استعمال المعنى المجازي لهما، فتكون العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي هو اللزوم، وهو مجاز مرسل، لأن إنزال شيء إلى شيء يستلزم إعلام من أنزل إليه ذلك الشيء به إذا كان عاقلا، ويستلزم إعلام من يطلع من الخلق به مطلقا، ويمكن أن يكون هذا المجاز أيضا من قبيل الاستعارة الأصلية بأن يشبه إعلام السيد لعبده بإنزال شيء من علو إلى أسفل، بجامع[*] أن في كل من طرفي التشبيه

*) كلمة «بجامع» هنا تدل على العلاقة التي تجمع كلا من طرفي التشبيه

صدورا من جانب أعلى إلى جانب أسفل، وإن كان العلو والسفل في وجه الشبه حسيا بالنسبة إلى المشبه به ومعنويا بالنسبة إلى المشبه[3].

المكي والمدني

لم ينزل القرآن الكريم جملة واحدة، وإنما نزل منجما في ثلاث وعشرين سنة، منها ما نزل قبل الهجرة في مكة[4]، ومنها ما نزل بعد الهجرة في المدينة المنورة، ومنها ما نزل في غزواته ﷺ كسورة الفتح التي نزلت بين مكة والمدينة في شأن الحديبية[5].

وقد ذهب العلماء في تعريفهم للمكي والمدني على ثلاثة مذاهب :

الأول : هو أن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها، سواء بمكة أم بالمدينة أم بسفر من الأسفار، فقد روي عن ابن عباس أنه قال : كانت إذا نزلت فاتحة سورة بمكة، كتبت بها، ثم يزيد الله فيها ما يشاء[6]، ولذلك لا يلزم من نزول آية أو آيات من سورة طويلة نزل معظمها أن تكون مكية[7]، ففي بعض السور التي نزلت بمكة آيات نزلت بالمدينة فألحقت بها، وكل من المكي والمدني فيه آيات مستثناة.

الثاني : هو أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني مانزل بالمدينة. وما نزل بالسفر والغزوات، لا يطلق عليه مكي ولا مدني كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، (الحجرات، 13)، نزلت بمكة يوم الفتح، وقوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً﴾، (المائدة، 3)، نزلت في حجة الوداع يوم عرفة في العام العاشر للهجرة.

الثالث : أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، كسورة الممتحنة، فإنها نزلت بالمدينة مخاطبة لأهل مكة، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾، (النحل، 41)، نزلت بالمدينة مخاطبا بها أهل مكة.

ويعرف المكي والمدني بطريق السماع، أو بطريق القياس، فالسماعي، ما وصل إلينا نزوله باحداهما، والقياسي كل سورة فيها يا أيها النَّاسُ فقط، أو «كَلَّا»، أو كان أولها حروف مقطعة سوى «البقرة» و«آل عمران» و«الرعد»، أو فيها قصة آدم وإبليس سوى البقرة فهي مكية.

ومن اختيارات بعض العلماء أن كل سورة فيها قصص الأمم السابقة مكية، وكل سورة فيها فريضة أو حدّ فهي مدنية، وكل سورة فيها ذكر المنافقين سوى «العنكبوت» مدنية.

وقد ذكر العلماء في كيفية التنزيل طريقين اثنين :

الأول : أن النبي ﷺ ينخلع من صورته البشرية إلى صورة الملكية وأخذه من جبريل.

والثاني : أن الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرسول ﷺ منه.

كما ذكروا للوحي كيفيات :

أولها : أن يأتي الملك في مثل صلصلة، وهو أشد الحالات على النبي ﷺ، فقد روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال :

سألت النبي ﷺ، هل تحس بالوحي، فقال : أسمع صلاصل ثم أسكت عند ذلك، فما من مرة يوحى إلي إلا ظننت أن نفسي تقبض[8].

الثانية : أن ينفث في روعه الكلام نفثا[9] كما قال: إن روح القدس نفث في روعى[10] أنه لن تموت نفس حتى تستكمل أجلها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تطلبوه بمعصية الله، فإن ما عند الله لا ينال إلا بطاعته.

الثالثة : أن ياتيه في صورة رجل، فيكلمه كما في الصحيح، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا، فيكلمنى فأعي ما يقول، وهو أهونه على رسول الله ﷺ.

الرابعة : أن يكلمه الله سبحانه، إما في اليقظة كما حصل في ليلة الإسراء، أو في النوم كما ورد في حديث معاذ بن جبل مرفوعا : «أتاني ربي في أحسن صورة، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ قلت في الكفارات والدرجات، قال: فما هي ؟ قلت نقل الخطأ إلى الجماعات والجلوس في المساجد بعد الصلوات، وإتمام الوضوء على المكروهات، قال : سل، قلت : اللهم إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين، وأن تغفر لي وترحمني، وإذا أردت بعبادك فتنة فاقبضنى إليك غير مفتون، أسألك حبك وحب من يحبك، وحب كل عمل يقربني إلى حبك».

تنزلات القرآن الكريم

وقد شرّف الله القرآن وجعل له تنزلات ثلاث :

1) التنزل الأول إلى اللوح المحفوظ، ودليله قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[11] وكان هذا الوجود في اللوح بطريقة وفي وقت لايعلمها إلا الله تعالى ومن أطلعه على غيبه، والحكمة في هذا النزول راجعة إلى حكمة الله في وجود اللوح نفسه، وإقامته سجّلاً جامعا لكل ما قضى الله وقدره تصديقا لقول الله عز وجل : ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُم إلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾[12].

2) والتنزل الثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ودليله قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[13]، وقوله : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ﴾ وقوله : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ القُرْآنُ﴾[14].

وتدل هذه الآيات الثلاث على أن القرآن أنزل في ليلة واحدة وصفت في الآية الأولى بأنها مباركة، وفي الآية الثانية بأنها ليلة القدر وفي الآية الثالثة بأنها من ليالي رمضان.

كما يدل عليه ما أخرجه الحاكم بسنده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : «فصل القرآن من الذكر، فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبي ﷺ».

وهناك أحاديث أخرى تؤيد هذا التنزيل الثاني إلى بيت العزة وهي كلها صحيحة، وموقوفة على ابن عباس كما قال الإمام السيوطي، منها ما أخرجه النسائي والحاكم والبيهقي من طريق داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال : « أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة، ثم قرأ : ﴿وَلاَ يَاتُونَكَ بِمَثَلٍ إلّا جِئْنَاكَ بالحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾، (الفرقان، 33)، «وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾، (الإسراء، 106).

ومنها ما أخرجه الحاكم والبيهقي وغيرهما من طريق منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «أنزل القرآن جملة واحدة الى سماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسول الله ﷺ بعضه في إثر بعض».

ومنها ما أخرجه ابن مردويه والبيهقي عن ابن عباس أنه سأل عطية بن الأسود فقال : «أوقع في قلبي الشك قوله تعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ القُرْآنُ﴾، (البقرة، 185)، وقوله : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ﴾ وهذا أنزل في شوال، وفي ذي القعدة، وفي ذي الحجة وفي المحرم، وصفر، وشهر ربيع»، فقال ابن عباس : «إنه أنزل في رمضان في ليلة القدر جملة واحدة، ثم أنزل على مواقع[15] النجوم رسل[16]في الشهور والأيام».

ومن هذا القبيل أيضا ما ذكره السيوطي من أن القرطبي نقل حكاية الإجماع على نزول القرآن جملة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا[17] ألها بالشوق النبي ﷺ إليه على حد قول القائل : «أعظم ما يكون الشوق يوما، اذ ادنت الخيام من الخيام».

والحكمة من هذا النزول، هي تفخيم أمر القرآن، وأمر من نزل عليه، بإعلام سكان السموات السبع بمنزلة القرآن، وأنه آخر الكتب المنزلة، وبمنزلة النبي ﷺ، وأنه خاتم الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأن القرآن أنزل مرتين، مرة جملة ومرة مفرقا على خلاف العادة المعروفة في نزول الكتب السابقة التي تنزل جملة مرة واحدة، وفي نزوله أيضا إلى السماء الدنيا جملة تكريم بني آدم، وتعظيم شأنهم عند الملائكة وتعريفهم عناية الله بهم ورحمة لهم، وفي هذا النزول التكريمي أمر الله سبعين ألفا من الملائكة أن تشيع سورة الأنعام[18]، كما أمر جبريل بإملائه على الصفوة الكرام، وإنساخهم إيّاه، وتلاوتهم له.

وهناك تنزل ثالث للقرآن الكريم، وهو يعتبر واسطة عقد التنزلات، لأنه المرحلة الأخيرة التي منها شع نور الله على هذا الكون، ووصلت هداية الله إلى العالمين، وإلى هذا التنزل الثالث الذي كان بواسطة أمين الوحي جبريل إشارة الله تبارك وتعالى بقوله : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[19].

ويدل هذا التعدد في النزول وأماكنه على نفي الشك عن القرآن الكريم وعلى زيادة الايمان به، والثقة فيه كوحي من عند الله، أنزله على قلب نبيه عليه الصلاة والسلام بعدما سجل في تسجيلات إلاهية، توفر الإيقان به، وتنفي الريب عنه، وقد بين الطبراني فيما أخرجه من حديث النواس بن سمعان مرفوعا إلى النبي ﷺ الكيفية التي بها يتلقى جبريل الوحي القرآني من الله عز وجل، وهو قوله ﷺ «إذا تكلم الله بالوحي، أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله، فإذا سمع أهل السماء صعقوا وخروا سجدا، فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله بوحيه بما أراد، فتنتهي به الملائكة، فكلما مر بسماءِ سأله أهلها، ماذا قال ربنا ؟ قال: الحق، فينتهى به حيث أمر»[20].

وهكذا نزل جبريل على النبي ﷺ بالقرآن الذي هو كلام الله، وبألفاظه الحقيقية المعجزة، والمرتبة بترتيب الله سبحانه وتعالى، من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس [21].

أما الذين زعموا غير هذا، وذهب بعضهم إلى أن جبريل كان ينزل على النبي ﷺ بمعاني القرآن، وهو يعبر عنها بلغة العرب، كما ذهب البعض الآخر منهم إلى أن اللفظ لجبريل، وأن الله كان يوحي إليه المعنى فقط، فكلامهم مرفوض، ورأيهم غير مقبول، وقولهم باطل[22]، لأن القرآن كلام الله، والله يقول

في كتابه : ﴿حَتَّى يسمع كَلَام اللهِ﴾ والكلام يكون بالألفاظ، وإلا فكيف يكون القرءان معجزا واللفظ لمحمد ﷺ أو لجبريل ؟

والحق أن من قرأ قول الله عز وجل: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى القُرْآنَ مِنْ لَدُنِ حَكِيم عَلِيم﴾[23]، وقوله تعالى : ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِم آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالَ الذينَ لاَ يَرْجُون لِقَاءَنَا ايت بِقُرْآنِ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ، قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي، إن أَتَّبِعُ إلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ، إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْم عَظِيم﴾[24]، وقوله تعالى : ﴿وَإِذَا لَمْ تَاتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا، قُلْ إِنَّمَا اتَّبِعُ مَا يُوحى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾، (الأعراف، 203)، يدرك أنه ليس لمحمد ﷺ في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته وتبليغه، ثم بيانه وتفسيره، ثم تطبيقه وتنفيذه، كما أنه ليس لجبريل فيه سوى حكايته للرسول، وإيحائه إليه بدون زيادة، فهو ليس من ترتيب جبريل، ولا من إنشاء محمد ﷺوإنما هو من الله عز وجل القائل في شأن ذلك: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِاليَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِينَ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[25].

وقد نزل القرآن الكريم الذي هو كلام الله بألفاظه العربية على رسول الله ﷺ منجما في ثلاث وعشرين سنة، منها ثلاث عشرة بمكة على القول الراجح، وعشر بالمدينة، وكان ينزل بحسب الحاجة، خمس آيات وعشر آيات وأكثر وأقل، وقد صح نزول عشر آيات في قصة الإفك جملة، وصح نزول ﴿غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ﴾ وحدها وهي بعض آية[26]، وذلك كله مصداقا لقوله تعالى : ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ، وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾[27].

ولنزول القرآن على رسول الله ﷺ منجما حكم بالغة وأسرار متعددة أولها قوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾، وذلك أن الرسول ﷺ حينما

وجه دعوته إلى الناس مبلغا رسالة ربه، وجد من قومه النفور الغريب، والقسوة الشديدة، فتعرضوا له بصنوف الأذى، فكان الوحي ينزل عليه ﷺ متجددا، ومنجما بما يثبت قلبه على الحق، ويقوي إرادته على تحمل الصعاب في طريق دعوته، إسوة بإخوانه الأنبياء والمرسلين الذين كذبوا وأوذوا فصبروا حتى أتاهم نصر الله، وإلى هذا أشار الله عز وجل بقوله: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيُحْزِنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ، فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ، وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ، وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾[28]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالكِتَابِ المُنِيرِ﴾[29]، ولرغبة رسول الله ﷺ الصادقة في إبلاغ الخير للناس عامة، يتأثر كثيرا مما يظهر له قومه من عناد وجفاء، فأنزل الله عليه قوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمُ إِنْ لَمْ يُومِنُوا بِهَذَا الحَدِيثِ أَسَفا﴾[30]، تهويناً عليه، وتدريبا له على مقاومة كل المعوقات والمكاره التي يواجه بها من قبل الكفار.

وكلما اشتد ألم الرسول ﷺ من تكذيب قومه، وبلغ به الأسى مبلغه نزل القرآن الكريم، يدعمه ويسليه حتى لا ياخذ منه الحزن مأخذه، ولا يجد اليأس إلى نفسه سبيلا، فمرة يامره بالصبر كما في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[31]، وأخرى يبشره بآيات المنحة والغلبة والنصر، كما في قوله تعالى: ﴿واللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[32]، وفي قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِيَ﴾[33]، وفي قوله تعالى: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللهُ نَصْراً عَزِيزا﴾[34].

وفي هذا كله تقوية قلبه، وتثبيت فؤاده على دعوته، لأنه الوحى إذا كان يتجدد في كل مناسبة، وينزل في كل حادثة، كان أقوى للقلب، وأشد عناية بالمرسل إليه، لأن ما يستلزم ذلك من كثرة نزول الملك، وتجدد العهد به يدخل

السرور على الرسول الكريم، ويمده بمدد رباني عريض، ويمنحه طاقات الاهية تطيل أمله، وتمكنه من النصر في النهاية.

والحكمة الثانية من حكم تنجيم القرآن هى تيسير حفظه وفهمه، لأن العرب أمة أمية لا تعرف القراءة والكتابة، وكلما تعتمد عليه هو ذاكرتها الماسكة، قال الله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ والحِكْمَةَ﴾[35]، والأمة التي لا قدرة لها على الكتابة ولا تعرف التدوين، يكون من الصعب عليها جدا أن تحفظ القرآن كله بيسر لو نزل عليها جملة واحدة، وبالتالي يصعب عليها أيضا أن تفهم معانيه وأغراضه، وتتدبر آياته وفوائده، الأمر الذي اعتبره الله عز وجل الرحيم بعباده، فأنزل عليهم كتابه مفرقا ليسهل عليهم حفظه، ويتيسر لهم فهمه، وإلى هذا أشار عز وجل بقوله : ﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾[36]. وعلى هذا النمط من التيسير والتدرج سار الصحابة والتابعون في منهجهم التعليمي، فقد روى عن ابى نضرة قال : كان أبو سعيد الخدري يعلمنا القرآن خمس آيات. بالغداة، وخمس آيات بالعشي، ويخبر أن جبريل نزل بالقرآن خمس آيات. وروى أيضا عن خالد بن دينار قال : «قال لنا أبو العالية : تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات، فإن النبي ﷺ كان يأخذه من جبريل خمسا خمسا»[37]. وعن عمر رضي الله عنه قال : «تعلموا القرآن خمس آيات خمس آيات فإن جبريل كان ينزل بالقرآن على النبي ﷺ خمسا خمسا»[38].

أما الحكمة الثانية فهي التحدي والإعجاز، لأن المشركين تمادوا في غيهم، وبالغوا في باطلهم، فبدأوا يلقون أسئلة تعجيز على رسول الله ﷺ كعلم الساعة

في قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ﴾[39]، واستعجال العذاب في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالعَذَابِ﴾[40] فينزل القرآن بما يبين وجه الحق، ويوضح لهم المعنى المفيد لهم من سؤالهم، فقد قال تعالى : ﴿وَلَا يَاتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾[41]، أي لاياتونك بسؤال عجيب من أسئلتهم الباطلة، إلا أتيناك نحن بالجواب الحق، مبالغة في تحديهم، وإمعانا في تعجيزهم وإلى هذه الحكمة يشير ما جاء ببعض الروايات في حديث ابن عباس عن نزول القرآن فكان المشركون إذا احدثوا شيئا أحدث الله لهم جوابا[42].

والحكمة الرابعة من مسايرة الحوادث والتدرج في التشريع، وذلك لأن العرب كانوا في عقائد باطلة، وعبادات فاسدة، وعادات مرذولة، فاحتاجوا إلى رياضة تعينهم على التخلي عما كانوا فيه، فجاء القرآن إليهم هاديا ومعينا، يحليهم بالعقائد الصحيحة، والعبادات الصالحة، والأخلاق الفاضلة، ممهدا لكل ذلك بفطامهم عن الشرك والإباحية أولا، وإحياء قلوبهم بعقائد التوحيد ثانيا، وتذكيرهم ببراهين البعث بعد الموت ثالثا، وتنويرهم بحجج الحساب والمسؤولية والجزاء رابعا.

ثم تدرج بهم القرآن في علاج ما تأصل في نفوسهم من أمراض اجتماعية، بعدما شرع لهم من أمور الدين وقواعد الإسلام ما يجعل قلوبهم عامرة بالإيمان، ونفوسهم نقية راضية، يعبدون الله وحده لا شريك له، ويرجعون إليه في كل أمورهم.

ثم سايرهم القرآن في حوادثهم، وتدرج بهم تدرجا حكيما حقق الغاية في إنقادهم من ويلات الفساد، وفي تربيتهم تربية ممتازة، مكنتهم من مواصلة

مسيرتهم في ظل تشريعه الرائد سايرهم في تجدد الحوادث والطوارئ، بحيث ينزل منه ما يناسب الظروف والأحوال التي تمر بهم في شؤون دينهم ودنياهم، ففي مكة المكرمة، فرضت الصلاة، وشرع الأصل العام للزكاة، مقارنا بالربا في قوله تعالى : ﴿فآت ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ والمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ، ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ، وَأُولَئِكَ هُمْ المُفْلِحُونَ، وَمَا آتَيْتُم مِنْ رِبًا لِتُرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُوا عِنْدَ اللهِ، وَمَا آتَيْتُم مِنْ زَكَواتٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ المُضْعِفُونَ﴾(43).

وفي مكة أيضا بيّن القرآن الكريم أصول الإيمان، وأدلة التوحيد، وندد بالشرك والمشركين ووضح للعرب ما يحل وما يحرم من المآكل، ودعاهم إلى صيانة الحرمات في الأموال والأعراض والدماء في قوله تعالى : ﴿قُلْ تَعَالَوا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمُ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ، وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ التِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ، وَأُوفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ، لَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا، وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى، وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَّكَّرُونَ﴾(44).

وبعدما استأنسوا بهذا الجو الإسلامي، وألفت أسماعهم هذه النغمات القرآنية، بدأ نزول القرآن بتفصيل الأحكام، فنزلت آية المداينة وآيات تحريم الربا وحقوق الزوجين وواجبات الحياة الزوجية، وما يترتب على ذلك من استمرارها او انفصامها بالطلاق أو انتهائها بالموت وغير ذلك بالمدينة المنورة.

وعلى هذا النمط يتدرج القرآن الكريم بالتشريع حتى تعتاده طباع العرب وتألفه نفوسهم، وأعظم مثال على ذلك تحريم الخمر مثلا، فقد نزل أولا قوله تعالى : ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً﴾(45). فوصف الله تعالى للرزق بأنه حسن دون وصف السكر، يشعر بمدح الرزق والثناء عليه دون السكر، الأمر الذي يجعل العربي ذا الطبع الصافي ينتبه إلى هذه المفارقة والمفاضلة بين الأمرين، فيهيئ نفسه للإقبال على الموصوف منهما، والبعد عن المسكوت عن وصفه.

ثم بعد ذلك نزل في شأنها قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ، وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾(46)، مقارنا بين منافعها ومضارها أولا، ومرجحاً ثانيا جانب المضار على جانب المنافع.

ثم أكد الله البعد منها والامتناع عن شربها في الأحوال التي يمتد فيها غولها إلى وقت الصلاة بقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾(47)، وبعدما اعتاد الناس البعد منها أحيانا، وإتيانها أحيانا أخرى نزل عليهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة، 90)، قاضيا بتحريمها في جميع الأوقات والأحوال. وهكذا شأن التشريع القرءاني في الزنى، فقد حرم أصله بمكة بقوله : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلا﴾(48)، ثم نزلت بالمدينة الآيات المتعلقة بالعقوبات المترتبة عليه، وقل هذا في الدماء، فقد حرم أصلها بمكة بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾(49)، ثم نزلت تفاصيل عقوبتها بالمدينة.

وقد أبرزت سيدتنا عائشة رضي الله عنها هذه الحكمة بقولها : «إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لاتشربوا الخمر! لقالوا : لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا : لاندع الزنى أبدا»(50).

وهكذا يتدرج القرآن في تربية المسلمين، وتصحيح أغلاطهم، وإرشادهم إلى الصواب فيما يرتئونه من آراء، ويتخذونه من قرارات، لإزالة بعض العقبات التي تعترض طريقهم، ويتجلى هذا في قضية أسرى بدر، حينما استشار النبي ﷺ صحابته في شأنهم، فأشار عمر بن الخطاب بقتلهم، وارتأى أبو بكر الفداء، فنزل قوله تعالى مصححا الخطأ، ومرشدا المسلمين إلى الوسيلة المثلى في أمرهم، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيءٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حتّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا، وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ، واللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(51).

كما يتجلى في قضية الصلاة على عبد الله بن أبي، فقد دعى رسول الله ﷺ للصلاة عليه بعدما توفي، فلما وقف عليه قال عمر : «أعلى عدو الله عبد الله بن أبي القائل كذا وكذا ؟ يعدد أيامه، ورسول الله ﷺ يتبسم، ثم قال له: إني خيرت، قد قيل لي : ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمُ، إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾(52) فلو أعلم أني إذا زدت على السبعين غفر له لزدت عليها، ثم صلى عليه رسول الله ﷺ، ومشى معه حتى قام على قبره حتى فرغ منه، قال عمر: فعجبت لجرأتي على رسول الله ﷺ، والله ورسوله أعلم، فوالله ما كان إلا يسراً حتى نزلت هاتان الآيتان : ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ

أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾[53] فما صلى رسول الله ﷺ على منافق بعد حتى قبضه الله عز وجل[54].

ولما أصيب المسلمون برذيلة الإعجاب والاغترار يوم حنين، أدركهم الله بلطفه، ورباهم بأسلوبه في قوله : ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً، وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُدْبِرِينَ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى المُومِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا، وَذَلِكَ جَزَاءُ الكَافِرِينَ، ثُمَّ يَتُوبُ اللهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ واللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[55].

وحينما هجر رسول الله ﷺ نفرا من المومنين المتخلفين عن غزوة تبوك حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وملوا الحياة من تأثير القطيعة النبوية لهم أعلن الله توبتهم في القرآن بقوله : ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيءِ وَالمُهَاجِرِينَ والأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ العُسْرَةِ مِنْ بَعْدِمَا كَادَ تَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ، ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمُ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ، وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[56].

وكما نزل القرآن الكريم في المتخلفين عن غزوة تبوك نزل كذلك في الحديبية حينما صالح النبي ﷺ أهل مكة، وأمر علي بن أبي طالب أن يكتب في بداية صك الصلح : بسم الله الرحمن الرحيم، فقال له سهيل بن عمر الذي يمثلهم : ما نعرف الرحمن الرحيم، ولو نعرف أنك رسول الله لبايعناك فأنزل الله : ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾[57]

وقد نزل ليلا على رسول الله ﷺ قوله تعالى : ﴿واللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[58] حينما قال لعبد الله بن عامر بن ربيعة: من يحرسنا الليلة ؟ فأتاه حذيفة وسعد في آخرين، معهم الجحف والسيوف، وكان رسول الله ﷺ في خيمة من أدم، فباتوا على باب الخيمة، فلما أن كان بعد هزيع من الليل، أنزل الله عليه الآية السابقة، فأخرج رسول الله ﷺ رأسه من الخيمة، وقال : يا أيها الناس، انصرفوا فقد عصمني الله.

كذلك نزل على رسول الله ﷺ ببيت المقدس ليلة أسرى به قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا، أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾، (الزخرف، 45)، ومعها عشرون ألف ملك مشيعين، مثل فاتحة الكتاب التي نزلت ومعها ثمانون ألف ملك، وآية الكرسي التي نزلت ومعها ثلاثون ألف ملك كذلك.

ومن هذا القرآن المشيع تكريما لنبي آدم كما سبق، سورة «الأنعام» التي نزلت مرة واحدة، وشيعها سبعون ألف ملك، طبقوا ما بين السماء والأرض، لهم زجل بالتسبيح، فقال رسول الله ﷺ : سبحان الله، وخر ساجدا، وأكثر القرآن نزل به جبريل نهارا بلا تشييع.

وإذا كان القرآن ينزل بالتدريج ويراعي مسايرة الحوادث والتدرج في التشريع، فإن هناك بحثا آخر يتعلق بأول ما نزل وآخر ما نزل منه على الإطلاق، ومدار هذا البحث على النقل والتوقيف، ولا مجال للعقل فيه إلا بالترجيح بين الأدلة، أو الجمع بينهما إذا كانت متعارضة.

وفي الاطلاع على هذا البحث فوائد منها تمييز الناسخ من المنسوخ فيما إذا وردت آيتان أو آيات على موضوع واحد ومنها معرفة تاريخ التشريع

الإسلامي، ومراقبة سيره التدريجي والوصول من وراء ذلك إلى حكمة الإسلام وسياسته في أخذ الناس بالهوادة والرفق.

أضف إلى هذا إظهار مدى العناية التي أحيط بها القرآن الكريم حتى عرف فيه أول ما نزل وآخر ما نزل على الإطلاق وغير ذلك من مظاهر الثقة، وكونه سالما من التغيير والتبديل.

وقولنا على الإطلاق، يشير إلى أن الحديث خلال هذا البحث لا يشمل أول ما نزل وآخر ما نزل في كل تعليم من تعاليم الإسلام، فذلك موضوع آخر ومجهود جدير أن يفرد له بحث خاص.

لهذا فأول ما نزل على الإطلاق تعتريه أقوال :

أولها : وهو أصحها أنه صدر بسورة إقرأ باسم ربك الذي خلق، ودليله ما رواه الإمام البخاري عن عائشة أم المومنين رضي الله عنها أنها قالت : «أول ما بدأ به رسول الله ﷺ من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب الله له الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال : اقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد[59] ثم أرسلني فقال : اقرأ قلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني، فقال : ﴿اقْرَأْ باسْم رَبِّكَ الّذي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الّذي عَلّمَ بِالْقَلَمِ عَلّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

وقد صحح الحاكم في مسنده، والبيهقي في دلائله عن عائشة أيضا رضي الله عنها أنها قالت: أول سورة نزلت من القرآن ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾

وصحح الطبراني بسنده عن أبي رجاء العطاردى قال : كان أبوموسى يقرئنا فيجلسنا حلقا، وعليه ثوبان أبيضان، فإذا تلا هذه السورة : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، قال : هذه أول سورة نزلت على محمد ﷺ.

القول الثاني : أن أول ما نزل اطلاقا ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.

وأصحاب هذا الرأي استدلوا بما رواه الشيخان عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: سألت جابر بن عبد الله : أي القرآن نزل قبل ؟ فقال : ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ فقلت : أو ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾، ؟ فقال : أحدثكم ما حدثني به رسول الله ﷺ قال : «إني جاورت بحراء، فلما قضيت جواري، نزلت فاستبطنت الوادي، فنوديت، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي، ثم نظرت إلى السماء، فإذا هو (يعني جبريل) جالس على عرش بين السماء والأرض، فأخذتني رجفة، فأتيت خديجة، فأمرتهم فدثروني، فأنزل الله : ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾.

وقد ارتأى بعضهم أن هذه الرواية ليست نصا فيما نحن فيه من إثبات أول ما نزل من القرآن اطلاقا، بل تحتمل أن تكون حديثا عما نزل بعد فترة الوحي، وذلك هو الظاهر من رواية أخرى، رواها الشيخان عن أبي سلمة عن جابر أيضا، «فبينما أمشي إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري قبل السماء، فإذا الملك الذي جاءني بحرّاء قاعد على كرسي بين السماء والأرض، فجثث[60] حتى هويت

لي الأرض، فجئت أهلي، فقلت زمّلوني فزمّلوني، فأنزل الله : ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِرْ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ، وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، (الْمُدَّثِرْ، 1-5)».

وظاهر هذه الرواية، يدل على أن جابر استند في كلامه على أن أول ما نزل من القرآن هو المدثر إلى ما سمعه من رسول الله ﷺ وهو يحدث عن فترة الوحي، وكأنه لم يسمع بما حدث به رسول الله ﷺ عن الوحي قبل فترته، من نزول الملك على الرسول في حرّاء بصدر سورة اقرأ، (كما روت عائشة) فاقتصر في اخباره على ما سمع ظانا أنه ليس هناك غيره، اجتهادا منه، غير أنه أخطأ في اجتهاده، بشهادة الأدلة السابقة في القول الأول، ومعلوم أن النص يقدم على الاجتهاد، وأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال، سقط به الاستدلال، فبطل إذاً القول الثاني وثبت الأول.

وهناك قول ثالث يقول : إن أول ما نزل هو سورة «الفاتحة»، وأصحاب هذا الرأي استدلوا بما رواه البيهقي في الدلائل بسنده عن ميسرة أن رسول الله ﷺ قال لخديجة : «إني إذا خلوت وحدي، سمعت نداء، فقد والله خشيت على نفسي أن يكون هذا أمرأ» قالت معاذ الله، ما كان الله ليفعل بك، إنك تؤدي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث، فلما دخل أبو بكر، ذكرت خديجة حديثه له، وقالت : اذهب مع محمد إلى ورقة، فانطلقا فقصا عليه، فقال : لا تفعل إذا أتاك، فاثبت حتى تسمع ما يقول، ثم ائتني فأخبرني، فلما خلا ناداه يا محمد قل : ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾، حتى بلغ ﴿وَلَا الضَّالِّينْ﴾.

على أن هذا الحديث يراه بعضهم لا يصلح للاحتجاج به على أولية ما نزل مطلقا، وذلك من وجهين : أحدهما أنه لا يفهم من هذه الرواية أن الفاتحة التي

سمعها الرسول كانت في فجر النبوة، أول عهده بالوحي الجلي وهو في غار حرّاء، بل يفهم منها أن الفاتحة كانت بعد ذلك العهد، وبعد أن أتى الرسول إلى ورقة، وبعد أن سمع النداء من خلفه غير مرة، وبعد أن أشار عليه ورقة أن يثبت عند هذا النداء حتى يسمع ما يلقى اليه، وليس اهتماما بهذا، وإنما اهتماما منا بما نزل أول مرة.

الثاني : أن هذا الحديث مرسل، سقط من سنده الصحابي، فلا يقوى على معارضة حديث عائشة السابق في بدء الوحي، وهو مرفوع إلى النبي ﷺ فبطل إذاً هذا الرأي الثالث[61].

أما آخر ما نزل على الإطلاق، فقد وقع فيه خلاف أيضا بين العلماء لاستنادهم كلهم إلى آثار ليس فيها حديث مرفوع إلى النبي ﷺ فمنهم من ذهب إلى أن آخر ما نزل هو قول الله عز وجل في سورة البقرة: ﴿واتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ﴾، (البقرة، 281)، وقد عاش النبي ﷺ بعد نزولها تسع ليال ثم مات لليلتين خلتا من ربيع الأول، وهذا القول للنسائي وابن أبي حاتم.

ومنهم من ذهب إلى أن آخر ما نزل هو قول الله تعالى في سورة البقرة : ﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا الله وَذَرُوا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُومِنِينَ﴾، (البقرة، 278)، وصاحب هذا الرأي الإمام البخاري الذي أخرجه عن ابن عباس والبيهقي عن ابن عمر. ومنهم من ذهب إلى أن آخر ما نزل آية الدَّيْن في سورة البقرة أيضا، وهي قوله عز وجل: ﴿يَا أَيَّهَا الّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّى فَاكْتُبُوهُ﴾، (البقرة، 282)، وهي أطول آية في القرآن الكريم، وقد أخرج هذا الرأي ابن جرير عن سعيد بن المسيب الذي قال : وبلغه أن أحدث عهد

بالعرش آية الدَّيْنِ، ومعه في هذا الرأي أبو عبيد في الفضائل الذي روى عن ابن شهاب، قال : «آخر القرآن عهدا بالعرش آية الرِّبا وآية الدَّيْنِ»

وقد علق الزرقاني على هذا بقوله :

«وتستريح النفس إلى أن آخر هذه الثلاثة نزولا، هو قول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ لأمرين اثنين :

1) ما تحمله هذه الآية في طياتها من الإشارة إلى ختام الوحي بسبب ما تحث عليه من الاستعداد ليوم المعاد، وما تنوه به من الرجوع إلى الله.

2) التنصيص في رواية أبي حاتم السابقة على أن النبي ﷺ عاش بعد نزولها تسع ليال فقط ولم تظهر الآيات الأخرى بنص مثله.

ومنهم من يقول : إن آخر القرآن الكريم نزولا قول الله عز وجل في سورة آل عمران ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾، (آل عمران، 195).

ودليل هذا القول ما أخرجه ابن مردويه من طريق مجاهد عن أم سلمة أنها قالت آخر آية نزلت هذه الآية : ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾ إلى آخرها، وذلك أنها قالت يا رسول الله «أرى الله يذكر الرجال ولا يذكر النساء» فنزلت : ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، (النساء، 32) ونزلت : ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ والْمُسْلِمَاتِ﴾ من سورة النساء،

وتمامها : ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾، (النساء، 32).

فهي آخر الثلاثة نزولا، وآخر ما نزل بعد ما كان ينزل في الرجال خاصة وعلى كل حال فمن السهل رد الاستدلال بهذا الخبر على آخر ما نزل مطلقا، كما يصرح به الخبر السابق نفسه، فهي آخر مقيد، لا مطلق الذي هو موضوعنا، وهناك قول آخر يقول : إن آخر ما نزل هو قوله تعالى :

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُومِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّم خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْه وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾، (النساء، 93)، مستدلا بما أخرجه البخاري وغيره عن ابن عباس قال : هي آخر ما نزل، وما نسخها شيء. وقوله ما نسخها شيء يشير إلى أن المراد من كونها آخر ما نزل في حكم قتل المومن عمدا، لا آخر ما نزل مطلقا، ومنهم من يقول إن آخر آية نزلت ﴿يَسْتَفْتُونَكَ، قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلاَلَةِ﴾، (النساء، 186)، وهي خاتمة سورة النساء وأن آخر سورة نزلت «براءة» واستند صاحب هذا الرأي إلى ما يرويه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب أنه قال : آخر آية نزلت «يستفتونك» وآخر سورة نزلت «براءة».

ويمكن نقض هذا الاستدلال بحمل الخبر المذكور على أن الآية آخر ما نزل في المواريث وأن السورة آخر ما نزل في شأن تشريع القتال والجهاد، فكلاهما آخر إضافي لا آخر حقيقي.

وبعضهم يقول : إن آخر ما نزل سورة ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ﴾، روى هذا القول مسلم عن ابن عباس، وقد حملوه على أنها آخر ما نزل مشعرا بوفاة

النبي ﷺ ويؤيده ما روي من أنه ﷺ قال حين نزلت : «نُعِيَّتْ إِلَيَّ نَفْسِي»، وابن عباس يقول : إنها آخر سورة نزلت من القرآن جميعا، وقد ورد أن عمر رضي الله عنه بكى حين سمعها وقال : «الكمال دليل الزوال»[62].

وهكذا اقتضت حكمة الله أن ينزل القرآن الكريم إلى الأرض منجما حسب الوقائع خلاف الكتب المنزلة قبله، بل باين بينه وبينها، فجعل له الأمرين معا : إنزاله جملة، ثم إنزاله مفرقا، إذ في تعدد نزوله وأماكنه كما سبق، مبالغة في نفي الشك عنه، وزيادة للإيمان به، وباعث على الثقة فيه، وتفخيم لأمره، وأمر من نزل عليه، وإعلام سكان السماوات السبع، أن هذا الكتاب آخر الكتب المنزلة وكان معجزة لخاتم الرسل لأشرف الأمم[63].

تدرج كما يرى القارئ مع النبي ﷺ يربيه ويعلمه ويهديه، حتى كان خلقه القرآن كما تقول السيدة عائشة أم المومنين رضي الله عنها.

وبفضل هذا التدرج المطبوع عليه نزوله، تحققت نعمة تجاوبه مع الرسول ﷺ المؤدي إلى تثبيت قلبه الوارد في قوله عز وجل : ﴿وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾، (هود، 120)، ليبقى متجددا ومهونا عليه الشدائد التي تعترضه في طريقه، وتنبعث من دعوته، التي لا يصادف في طريقها إلا صنفين اثنين من الناس، صنف يتمتع بملكاته وحواسه، ولديه استعداد للفهم والتفهم، وهو معقد الأمل في نصرها، وصنف جذبته الضلالات والأوهام، قد مرت فيه جميع الملكات، وضربت من حوله حصارا تاما، لم يبق معه أي منفذ تصل إليه عن طريقه أسرار الدعوة، فتعذر عليه أن يدرك أنوارها، ويستجيب لها ويتجاوب معها الأمر الذي يقتضي من النبي ﷺ الصبر والتأسي بالأولين الذين عذبوا وكذبوا حتى قالوا : «متى نصر الله»[64].

ولإقناع الصنف المنغلق، وتنوير غيره المنفتح، ظل القرآن ينزل نجوما فيقرأه الرسول ﷺ على مكث، وتقرأه الصحابة شيئا بعد شيء متدرجا مع الأحداث والوقائع والمناسبات الفردية والاجتماعية التي تعاقبت على حياته خلال ثلاثة وعشرين عاما، فساعدهم ذلك على حفظ آياته في الصدور، وقوى من عزائمهم في الشدائد، فكان دستور حياتهم علما وعملا، ومدرستهم التي جعلت منهم أبطالا عرفوا ما قصدوا، فنبذوا العصبيات وراء ظهريا، وأقبلوا على الإخاء والاعتدال والتوازن والوسطية في الحياة حتى رفعوا راية القرآن، ونوروا الكون بما جاء به محمد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه من البيان.

الهوامش

1) سورة آل عمران، 19.

2) سورة الإسراء، 105.

3) «مناهل العرفان» للزرقاني، ج 1، ص 34، انظر «مختصر الاتقان في علوم القرآن» للسيوطي، ص 57.

4) أقام النبي ﷺ في مكة 13 سنة.

5) الحديبية اسم الموضع الذي بايع فيه المسلمون رسول الله ﷺ

6) «فضائل القرآن»، لابن الضريس.

7) السيوطي، «الاتقان»، ص 16.

8) البيهقي في الدلائل.

9) والنفث شبيه بالنفخ والمعنى الالقاء.

10) الروع بالضم القلب والعقل.

11) سورة البروج، 21 - 22.

12) سورة الحديد، 22.

13) سورة الدخان، 3.

14) سورة القدر، 1.

15) على مواقع النجوم : أي على مساقطها.

16) رسلا : أي رفقا، يريد أنه انزل في رمضان في ليلة القدر جملة واحدة، ثم أنزل على مواقع النجوم مفرقا يتلو بعضه بعضا على تؤدة ورفق، انظر «مناهل العرفان» للزرقاني، ص 38، ج 1.

17) الزرقاني : «مناهل العرفان»، ج 1، ص 39 - 46.

18) السيوطي : «الإتقان»، ص 40، ج 1.

19) سورة الشعراء، 193 - 194.

20) الزرقاني، «مناهل العرفان»، ج1، ص 41.

21) الزرقاني، «مناهل العرفان»، ج1، ص 42.

22) «مناهل العرفان» للزرقاني ج 1 ص 42.

23) سورة النمل، 6.

24) سورة يونس، 15.

25) سورة الحاقة، 44-47.

26) السيوطي «الإتقان»، ص 42، ج 1.

27) سورة الإسراء، 106.

28) سورة الأنعام، 33.

29) سورة آل عمران، 184.

30) سورة الكهف، 6.

31) سورة الأحقاف، 35.

32) سورة المائدة، 67.

33) سورة المجادلة، 21.

34) سورة الفتح، 3.

35) سورة الجمعة، 2.

36) سورة الإسراء، 106.

37) مناع القطان : «مباحث في علوم القرآن»، ص 109.

38) المرجع السابق.

39) سورة الاعراف، 187.

40) سورة الحج، 47.

41) سورة الفرقان، 33.

42) مناع القطان : «مباحث في علوم القرآن»، ص 109.

43) سورة الروم، 38.

44) سورة الأنعام، 151، 152.

45) سورة النحل، 67.

46) سورة البقرة، 219.

47) سورة النساء، 43.

48) سورة الإسراء، 32.

49) سورة الإسراء، 33.

50) البخاري : «كتاب التفسير» باب تأليف القرآن، ص 228، ج 6.

51) سورة الأنفال، 67.

52) سورة التوبة، 80.

53) سورة التوبة، 84.

54) أخرجه البخاري «كتاب الجمعة»، ج 2، ص 121، باب ما يكره من الصلاة على المنافقين.

55) سورة التوبة، 25.

56) سورة التوبة، 117.

57) سورة الرعد، 30.

58) سورة المائدة، 67.

59) الجهد بفتح الجيم يطلق على المشقة وعلى الوسع والطاقة، وبضم الجيم يطلق على الوسع والطاقة لا غير وهما روايتان.

60) جثت على وزن فرحت.

61) «مناهل العرفان»، ص 96، ج 1، الزرقاني.

62) الزرقاني، المجلد الأول، ص 100.

63) «الإتقان»، ج 1، ص 469، «البرهان»، ج 1، ص 230.

64) «مباحث في علوم القرآن»، ص 50.

نظام الحسبة أو قانون السوق
في المغرب

عبد العزيز بنعبد الله

علم الاحتساب علم يبحث - كما في «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لحاجي خليفة - عن الأمور الجارية بين أهل البلد في معاملاتهم التي لا يتم التمدن بدونها من حيث إجراؤها على قانون العدل. وكانت مبادئ الحسبة تنطلق من مصدرين هما :

أولا : الفقه الإسلامي

ثانيا : ما يرتئيه أمير المؤمنين صالحا «لإجراء أمور المدن في المجاري على الوجه الأتم» طبقا لمقتضيات ما سماه الماوردي في «الأحكام السلطانية» بـــ«الرياسة المدنية». وتنصب اختصاصات الحسبة في الإسلام على نحو خمسين عنصرا من عناصر السلطة القضائية. وكان المحتسب يعتبر في المغرب والأندلس خاصة قاضيا له اطلاع على أحكام الشرع في الميدان الاقتصادي،

فكان عمله في السوق مراقبة الموازين والأسعار وتقييم جودة المعروضات التجارية طبقا لقوانين سطرت فصولها وبنودها بإسهاب في كتب الفقه، كما كانت مهمة المحتسب في المجتمع الإسلامي هي السهر على مقومات «المدينة الفاضلة» كما يتصورها الإسلام وكما تتطور تبعا لمرونة نصوص الشرع الصالحة لكل زمان ومكان.

فللحسبة إذن وجهان اثنان : قانوني واقتصادي، مع التركيز على قانون السوق، ولعلها أشبه بما هو معروف في الفكر المعاصر باقتصاد السوق l'économie du marché. غير أن الحسبة توافق من جهة خاصة القضاء في إلزام المدعى عليه برد الحق الذي عليه. وتختلف عن القضاء في كونها تنظر في الدعاوى المتعلقة بالمنكرات دون الخصومات، مع التميز بالنظر في القضايا التي لا يوجد فيها خصم مع استعمال المحتسب للتعزير والرهبة مما لا يجوز للقاضي.

وقد اهتمت الحسبة منذ القرون الأولى بالأسواق والمكاييل والأوزان ومراقبة العقود وقمع الغش والإشراف على الحرف ومراقبة المساجد والسلوك العام والحمامات والمياه والبناء وأهل الذمة.

وقد حظيت المرأة بحقها في ممارسة قضاء السوق فجعل منها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب محتسبة[1] لها إشراف على السوق لا يقل عن إشراف الرجل على بعض الأسواق خاصة منها سوق النساء.

وكانت الحسبة داخلة في الأول ضمن مسؤوليات القضاء وفقاً للعرف المالكي[2] حيث جمع سحنون بإفريقية (ت 240 هـ) بين القضاء والحسبة،

وابراهيم بن عبد الله الغافقي المالكي المعتزلي (عام 395 هـ/1004م) وأبو عمران الفاسي (ت 430هـ) الذي نفي من فاس بسبب ممارسته بعض اختصاصات الحسبة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه في الحقيقة مسؤولية كل مؤمن كما وقع في العهد المرابطي على يد عبد الله بن ياسين حيث مارس عمليا مهام الحسبة منذ كان بالصحراء فكان يؤدب بالضرب. وهكذا لم تستقل الحسبة عن مهمة القضاء حيث قام قاضي فاس في عهد يوسف بن تاشفين ابن العجوز محمد بن عبد الرحمان بإلزام الناس بلبس السراويل رجالا ونساء (الجذوة، ص 253)، وقاضي طنجة ومكناس عيسى بن أصبغ الجياني المعروف بابن سهل صاحب كتاب «الإعلام بنوازل الأحكام» الذي تضمن فصلا عن الحسبة بالأندلس دون التحدث عن طنجة ومكناس. وقد تولى بن تومرت شخصيا في العهد الموحدي مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خاصة في تينمل (المعجب، ص 193) عن طريق المزوار لا المحتسب (البيذق، ص 54)، ولكن عبد المومن عين عام 541 هـ شخصا يدعى يوسف بن أحمد على الحسبة بإشبيلية ثم يوسف بن علي الموذن (ت 557 هـ) في مدينة داي، ومروان بن عبد الملك اللمتوني محتسباً بمراكش (التشوف، ص 238). وكانت حسبة السوق هذه معززة آنذاك بأمناء السوق كمساعدين للمحتسب.

والمهم في هذه المسطرة الإجرائية المطاطة هو مواكبتها لتطورات العصر حيث أصبحت تستمد من خارج المذهب المالكي الذي قال صاحبه رضي الله عنه «إذا صح الحديث النبوي فهو مذهبي». ونتج عن ذلك ظهور نظام الماجريات، أي ما جرى به العمل والاستناد إليه وجوبا لحل المشاكل المتجددة مع تطور الفكر والأعراف في العالم الإسلامي المعاصر. فهناك اجتهادات إيجابية

ضمن ما عرف بالعمل الفاسي والعمل الرباطي والعمل التطواني والعمل السوسي علاوة على العمل الأندلسي، ويبقى أن نشير إلى ما حققه العمل الفاسي من إدراج ثلاثمائة مسألة وجد لها حلولا موضوعية تشهد بأن الفكر الإسلامي غير متحجر وأنه صالح لكل عصر ومصر لأنه كائن حي تكمُن في كيانه الحضاري كل مقتضيات المواكبة الشاملة.

وقد انبثقت هذه المبادرات الخلاقة منذ عهد الموحدين الذين أنشأوا إلى جانب هذه الحسبة الخاصة حسبة عامة تشمل الرقابة على الصانع والمصنوع والتاجر والمتجر في كل ما قد يحدث اضطراباً في التوازن. وكان تسعير المبيعات مما يضطلع به المحتسب من مهام تتطلب منه جملة من التحريات الأولية، تواصل باستمرار نظرا لما يطرأ على السوق من أعراض تستلزم الزيادة أو النقص في التثمين تبعا للفصول أو للكثرة والقلة في المبيعات أو لتداخل بعض المؤثرات اعتباراً لعوامل مختلفة منها قانون العرض والطلب. وكان المحتسب يدخل دائما في تقديراته كل مقومات التسعير الصادق خاصة منها أثمنة التكلفة والصوائر العامة والأرباح المعتدلة دون احتكار ولا أية حركة تؤدي إليه أو تنبثق منه.

ولكن عيب هذا النظام يكمن في إطاره المقفل نظرا لتعذر المواصلات فكان التسعير تابعا لإمكانات البلدة الواحدة أو السوق الواحدة بحيث تختلف الأثمنة حسب النواحي الأمر الذي أمكن تداركه اليوم نظرا للترابط الموصول بين المقتضيات الاقتصادية لا في القطر الواحد بل في منطقة بكاملها بل في العالم أجمع ضمن عولمة مازلنا ننتظر ماذا ستسفر عنه. ونرجع إلى نصين مغربيين للتعرف بدقة أكثر على أهم فصول قوانين الحسبة، وهذان النصان هما نوازل ابن سهل «الإعلام بنوازل الأحكام» وكتابان في الحسبة لكل من ابن عبد الرؤوف أحمد ابن عبد الله وعمر الگرسيفي.

فابن سهل من مواليد غرناطة التي كان لها أكبر الأثر في تكييف الأعراف في الحواضر المغربية وطبع ما جرى به العمل بالمغرب عامة في مختلف العصور. وقد كان ابن سهل عضوا في مجلس الشورى بقرطبة وقاضيا في «بر العدوة»، وهي عبارة كانت تطلق في عهد الأمويين على حواضر مثل طنجة وسبتة. وقد توفي القاضي ابن سهل (عام 486 هــ) بعد أن اتصل بالخليفة يوسف بن تاشفين وقام بدور في تأصيل العرف الإسلامي المغربي وطبق نظرياته كقاض في كل من غرناطة ومكناس.

والعنصر الهام في هذه النوازل هو أنها تنص على أن الحسبة لم تكن خطة حضرية تتصل بالحياة العامة في مدينة من المدن بل كانت تشمل الشؤون القروية في مجموع البادية.

وقد نشر نص هذه «النوازل في نحو مائة صحيفة باللغة العربية في مجلة هسبريس – تامودا Hesperis-Tamuda (عام 1973م 14) يمكن الرجوع إليه في خصوص التطبيقات الجزئية في إطار خطة الحسبة.

أما الكتابان الآخران في الحسبة لصاحبيهما ابن عبد الرؤوف وعمر الگرسيفي فقد نشرا بالقاهرة عام 1955 بتحقيق من الأستاذ (ليڤي بروڤنصال) الذي كان قد قام قبل ذلك عام 1934 بترجمة كتاب ابن عبدون في نفس الموضوع.

ويسمى الكتاب الذي يضم البحثين الأولين :

«Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen-âge».

كما نشر الكتاب الثاني لصاحبه ابن عبدون باسم :

«Séville musulmane au début du XII sièle».

والمهم في هذه الأبحاث والدراسات أنها تستمد أصول الحسبة وتطورها من مذهب الإمام مالك وتلميذيه ابن حبيب الأندلسي وابن قاسم المغربي، على أن كثيرا من فصول هذه الكتب تتشعب ضمن فكرة واحدة هي تغيير المنكر اقتصاديا واجتماعيا فتشمل سلوك الناس حتى في المساجد وتشييع الجنائز وإقامة حفلات الأعراس ودفع الزكوات في مختلف مظاهرها الاجتماعية، وذلك بالإضافة إلى القسم الأهم والأطول وهو نظام الحرف والمهن. وقد نشرت ترجمة مطولة لهذين الكتابين في مجلة (هسبريس-تامودا) أيضا (عام -1960م، 1 فصلات 1-11-111).

وخلاصة القول، إن نظام الحسبة في المغرب كان هو حجر الأساس في الحياة الاقتصادية في المدينة وأرباضها والقرى المحيطة بها، فهو الذي كان يضمن الانسجام بين الطاقات المختلفة التي تدور في محاورها شتى الأنشطة الاقتصادية فكان المحتسب يشرف على تسعير المواد الأساسية ويضمن بذلك نوعا من الاستقرار في سعر المبادلات وكان المحتسب هو الفيصل الذي يرجع إليه الحكم في النزاعات بين التجار وأرباب الحرف وبين الباعة والمشترين في نطاق نفس الحرفة أو المهنة بين الشغالين والعملة داخل نفس الحنطة أو بين الحناطي المختلفة، وهو الذي كان يسهر على سلامة ونزاهة المبادلات ويعاقب مرتكبي المخالفات مرتكزا على النصوص العامة في التشريع الإسلامي وعلى الأعراف المحكمة وعلى حسن رأي مستشاري أمير المؤمنين مركزيا وإقليميا تحت الضمانة الوحيدة وهي سهر الأمير نفسه على عدالة هذا النظام ودقة جريان دواليبه مع إدخال ما يتطلبه حسن التسيير وجودة التسعير من ضروريات التعديل والتغيير.

فأمير المؤمنين كان هو الفيصل الأسمى والحكم الأعلى الذي يضبط دواليب هذه «المدينة الفاضلة» وينسق بين مختلف الأجهزة القضائية والأجهزة التنفيذية بما يصدره بين الفينة والأخرى من مراسيم تكفل الانسجام العام.

وكان المحتسب يتذرع بشتى الوسائل التي تؤدي إلى الوقوف على جلية الأمر ولو بدس العيون والجواسيس ممن تراعى أمانتهم وحسن تحريهم ورزانتهم وصدق أحكامهم. وكانت الاختصاصات ذات الطابع الاقتصادي كثيرا ما تتداخل مع الاختصاصات الموسومة بالصبغة الاجتماعية لأن عملية تشييد «المدينة الفاضلة» والسهر على حسن تطورها كان يستلزم تحقيق التوازن بين مجموع القيم التي تدعم أسس المجتمع الفاضل.

ولهذا كان الاختصاص ينصب على كل ما قد يخشى ضرره مثل البناءات المخلخلة والطرقات الضيقة والتجمعات التي تؤدي إلى خلل في السير أو بلبلة في الفكر أو اختلاف بين أهل البلد عموما وأصحاب الحرف والمهن خصوصا. وقد ألح الخليفة الموحدي يعقوب المنصور على الحفاظ على معالم الشريعة ورسومها والضرب على يد أهل الفساد («وفيات الأعيان» – 72، ص 11) ومنع المكوس («رحلة ابن جبير»، ص 56) وتسريح الأبواب من الغرائم ورفع المعونة في الرحاب (الوفيات، ج 7، ص 448) ولم يعرف الموحدون مدونات خاصة بالحسبة عدا رسالة لابن القطان (ت 628 هـ) حول المكاييل والموازين (مفقودة). وواصل المرينيون الاعتناء بفقه الحسبة ولكن في كتابات فقهية عامة مثل «تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر» لقاضي الجماعة بتلمسان محمد بن أحمد العقباني (ت 871 هـ).

وقد لاحظ محمد المغراوي (في بحث بـــ«معلمة المغرب»، ص 3408) أن وظيفة الحسبة أصبحت تشارك الولاة والقضاة في تسيير شؤون المدينة مع اختصاصها بشؤون الأسواق ومراقبة الأماكن العامة (مثل الطرق والحمامات) وإمداد القيسارية بمقاس مضبوط هو الذراع، ومن هنا انطلق لأول مرة دور المحتسب في فصل النزاعات بين الحرفيين وأهل المهن فيما بينهم وفي علاقتهم مع الزبناء مع إنشاء وظيفة للأمناء من أهل الخبرة لمساعدة المحتسب، وقد أصبح المحتسب عبد العزيز الملزوزي المكناسي (ت 697 هــ) ينظر في شؤون الحسبة في مجموع المغرب مع تعديل مقاس الصاع («روض القرطاس»، ص 282).

وفي العهد الوطاسي لم يعد منصب الحسبة يسند إلى الفقهاء («وصف إفريقيا» للحسن الوزان) وتقلص وحصر في بعض شؤون السوق للضّرب على يد المدلّسين، وأصبح المحتسب أيام السعديين معززاً بوثائق فقهية للرجوع إليها عند الاقتضاء («شرح لامية الزقاق» للشيخ ميّارة). وقد انتعشت الحسبة إبان العلويين فتقلدها فقهاء وأصبحت لهم مكانة بعد الوالي والقاضي منذ العهد الرشيدي أدت أحيانا إلى التصادم معهما لا سيما بعد أن صار السلطان يكلف المحتسب بمهام خارجة عن اختصاصه كصائر بعض الدور السلطانية والإشراف على صناعة البارود والمطبعة الحجرية بفاس. ولكن الحسبة تقلصت في عهد الحماية فأحدثت مصلحة خاصة لقمع الغش حَدَّتْ من مهام المحتسب إلى أن صدر ظهير عام 1982م حدد اختصاصات المحتسب بإعادته إلى ما كان له من إشراف.

وتضمن هذا الظهير تنفيذ القانون (رقم 0282) (الجريدة الرسمية، عدد 3636)، وقد احتفظ المحتسب بكثير من اختصاصاته حتى بعد حصول تغييرات إبان الحماية ولكن نفوذه تقلص في إطار النظام البلدي الجديد.

ففي عام 1336 هـ/1917م صدر ظهير عدل بمقتضى خمسة ظهائر (صدرت في سنوات 1923 و1924 و1926 و1931 و1938) نص على أن المدن التي تعتبر بلديات يشرف عليها باشا أو قائد تحت مراقبة موظف فرنسي هو رئيس المصالح البلدية. وكان المجلس البلدي معينا إلا في الدار البيضاء حيث كان منتخبا، له حق التقرير يتركب من أعضاء مغاربة وفرنسيين برياسة الباشا ونيابة رئيس المصالح البلدية.

أما في فاس فإن نصف أعضاء المجلس كانوا منتخبين بنسبة نائبين عن كل حارة أو حي لمدة سنتين، والباقون هم الباشا وخلفاؤه الثلاثة ومحتسبا فاس البالي وفاس الجديد ونائب المجلس أو الكاتب المقرر. ويضاف إلى الأعضاء الخمسة عشر أمين المستفاد والكاتب الترجمان ولكليهما صوت استشاري. وكان للجالية الإسرائيلية بفاس مجلس خاص يرأسه الباشا مع ستة أعضاء منتخبين ورئيس الجالية الإسرائيلية ومدير مدرسة الحلف الإسرائيلي. وقد عزز النظام البلدي بمصلحة عمرانية فيها الأشغال العمومية والمكتب البلدي للصحة وهيئة رجال الإطفاء.

وحتى في القرن الثالث عشر الهجري كانت بعض الصنائع وقضايا المجتمع المدني تخرج من نطاق الحسبة، فمن هذه الصناعات ماله صلة بالدفاع والجهاد مثل صناعة الرمي بالمهراس. وكان معلمها عنيقد أحمد التطواني الطبجي (قتل عام 1236هـ/1820م) جاء به الأمير السعيد ابن المولى يزيد إلى فاس بعدما بويع بتطوان. وقد دس إليه السلطان مولاي سليمان من قتله، لأن قصده كان محاصرة فاس الجديد، وكان ماهرا في صناعة الرمي بالمهراس. وذكر سيدي أكنسوس في «الجيش العرمرم» أنه لا نظير له في زمانه وأن أهل فاس أتوا به ليهدموا مدينة فاس الجديدة («تاريخ تطوان»، ج 3، ص 268/ «الاستقصا»، ج 4، ص 161).

كما كان المحتسب يتقاسم السلطة أحيانا مع أمناء المستفاد كلما كان للجباية أو المكس أو الشؤون المالية دخل في الموضوع كقضايا الموانئ وتملك العقار، إذ طبقا للبند (66) من عقد الجزيرة في العهد العزيزي سمح للأجانب تسهيلا لإنجاز الأشغال العامة في المراسي حق تملك عقارات حول الموانئ في ظرف ستة أشهر بتطوان والعرائش والدار اليضاء ثم بالتدريج في المدن الأخرى.

وكانت المنازعات التجارية تخضع للقاضي الشرعي لا للمحتسب، فالنزاع بين التجار كان يفصل فيه عامل المدينة أو الوالي نفسه وكثيرا ما يحيل القضية على محكمة تجارية تصدر أحكامها طبقا لعرف التجار وكان أعضاؤها ثمانية يختارهم زملاؤهم بعد تصديق العامل كممثل للسلطان ويتولى خليفة العامل السهر على تنفيذ الأحكام وإذا وقع نزاع مع تجار أوروبيين يرفع التاجر القضية إلى القنصلية التي تحيلها على العامل لتفصل فيها المحكمة المذكورة فالأمر راجع إلى العامل في كلتا الحالتين.

وكانت الحسبة في هذا المجال معززة بلجنة صحية للسهر على طهارة المدينة وجودة تموين الأسواق وجلب الماء، فقد لاحظ رينو في كتابه («الطب القديم في المغرب»، ص 36) أن هذه اللجنة كانت تتركب في كل مدينة من أعيان يهتمون بكل ما يتصل بالصحة العمومية ومن ممثلها المحتسب الذي يسهر على النظام، وتنقية الأزقة، وتعهد المؤسسات العمومية. وكان المخزن يقوم بتطهير بعض الأزقة والشوارع خلال الليل. وقد حاول في (الصويرة) مثلا تنظيم نقل الأزبال، فجلب من الخارج أول القرن العشرين كناسات ورشاشات ميكانيكية، ولكنها لم تستخدم. ومن غريب ما يحدث أن بعض الإسبان اقترحوا

بمدريد عام 1760م كنس الطرقات من الأزبال، فاحتجت الهيئة الطبية بقوة زاعمة أن أجدادها كانوا رجالا وعلماء يعرفون ما يفعلون، وأنهم عاشوا في الأزبال فلماذا لا نعيش نحن أيضا فيها. على أن نقل الأزبال يشكل تجربة يستحيل التكهن بعواقبها («حضارة العرب» - لوبون - الطبعة العربية).

وكان المحتسب يشرف على هيئة الصيادلة والأطباء، حيث ورد في كتاب «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» لعبد الرحمان الشيزري أن المحتسب كان يحلّف الأطباء أن لا يعطوا أحدا دواء مرا، ولا يركبوا له سما، ولا يصنعوا السمائم عند أحد من العامة، ولا يذكروا للنساء الدواء الذي يسقط الأجنة ولا للرجال الدواء الذي يقطع النسل، والغض عن المحارم وعدم إفشاء الأسرار (وهو السر المهني).

ونورد هنا نماذج لرجال الحسبة في مختلف مناطق المغرب مع بعض اختصاصاتهم المميزة ومنهم :

- حمدون بن عبد الرحمان بن الحاج العلامة الحافظ التاجر بقيسارية فاس وأستاذ المولى سليمان والمدرس بجامعة القرويين (1232هـ/1817م).

- عبد الرحمان بن محمد الشرفي محتسب فاس وسفير المولى محمد ابن عبد الرحمان (1304هـ/1886م).

- غالب بن علي أبو تمام طبيب من أهل غرناطة زاول العلاج والحسبة بفاس له تآليف قيّمة في الطب لم تصلنا («الجذوة»، ص 313.

عبد الخالق فرج تقلّب في ولايات كثيرة علاوة على الحسبة بالرباط منها الوقوف على بناء البرج الكبير بالرباط ونظارة الأحباس («مجالس الانبساط»، ص 310).

- مفضل العذري قاضي الجماعة بفاس والمشرف على الشرطة والحسبة بها وهو أول من سن بناء المدارس بفاس (الجذوة، ص 220) وقد تتلمذ لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام.

- أشعاش محمد باشا تطوان ومحتسبها عام 1934م.

وقد احتكرت الحسبة في مراكش أسرة البوكيلي وفي آسفي أسرة بنهيمة وفي مكناس آل بادو، وامتاز محتسب الصويرة بكون التجار الأجانب كانوا يخضعون لقوانين السوق مع تولي شيخ اليهود ملاح الصويرة في بعض الحالات أمر مراقبة الأسعار داخل الملاح مكان المحتسب، ولكن محتسب مراكش إبراهيم البوكيلي الملقب بالسوارت (أي المفاتيح) كلف (عام 1260هـ) بالاهتمام بإسعاف المنكوبين بالصويرة في عهد المولى عبد الرحمان بن هشام مع الإشراف على إصلاح جامع القرويين عام 1269هـ. وهذا يدل على أن خطة الحسبة كانت تشمل الخدمات الاجتماعية بالإضافة إلى قضايا مالية وتجارية بل وعسكرية كالإشراف على معمل صنع القرطاس بأگدال عام 1304هـ.

وهكذا كانت الحسبة تشكل مهمة ذات أبعاد مختلفة في المدينة الفاضلة على جميع المستويات الخلقية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية.

الهوامش

1) أشار إلى ذلك أحمد المرير عالم تطوان في فهرسته («النعيم المقيم». ج/ص 117) حيث أشار إلى فئات أنكرت هذه الظاهرة كبدعة.

2) راجع «أحكام السوق» ليحيى بن عمر الأندلسي.

- رسالة «آداب الحسبة» للسقطي المالكي.
- رسالة ابن عبدون وابن المناصف الأزدي صاحب («تنبيه الحكام على مأخذ الأحكام») (تحقيق عبد الحفيظ منصور – تونس ..التركي 1988)
- «إحياء علوم الدين» للغزالي، ج 2، ص 269.
- موسى لقبال («الحسبة المذهبية في بلدان المغرب العربي»، طبعة الجزائر، 1971).